الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲

الجزء الرابع

[السفر الثاني]

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة في علم الطبيعي

إن الترتيب الطبيعي و إن استدعى تقديم مباحث الجواهر و أقسامها- على مباحث الأعراض و أقسامها لكن أخرنا البحث عن الجواهر لوجهين أحدهما أن أكثر أحوالها لا يبرهن إلا بأصول مقررة في أحكام الأعراض.

و ثانيهما أن معرفتها شديدة المناسبة لأن يقع في العلم الإلهي و علم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۳

المفارقات الباحث عن ذوات الأشياء و أعيانها دون أن يقع في الفلسفة الباحثة عن الكليات و المفهومات العامة و أقسامها الأولية فلهذين الوجهين قدمنا أحكام الأعراض على مباحث الجواهر و فيها مقدمة و فنون

أما المقدمة ففي بيان عدد المقولات

و هي عند الفلاسفة عشرة الجوهر و التسعة الباقية العرضية و هي الكم و الكيف و الإضافة و الأين و الوضع و متى و الملك و أن يفعل و أن ينفعل.

و فيها مباحث أربعة أحدها إثبات أن كلا منها جنس لما تحته و هو لا يظهر إلا بخمسة أمور- الأول اشتراك الأقسام التي جعلت تحت كل من هذه العشرة في معنى و ما هو أقل ما يجب في الجنس.

الثاني أن يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لأن السلوب لا تكون أجناسا للموجودات اللهم إلا أن يكون عنوانات يشار بها إلى معاني كلية- كما في الجوهر و الكيف.

الثالث أن يكون الوصف الثبوتي مقولا على ما تحتها بالتواطؤ لا بالتشكيك- إذ التشكيك عندنا لا يكون إلا في الوجودات لا في الماهيات و الوجود غير داخل في الماهيات.

الرابع أن يكون داخلا فيما تحتها من الأنواع لا أعراضا خارجا الخامس أن يكون تمام الماهية الجزء المشترك بينهما و ثانيها أن هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس و لم يوجد في كلام الأقدمين برهان على هذا.

بل الشيخ حكى أن من الناس من زعم أن الفعل و الانفعال هما نفس الكيفية و هذا فاسد لأن التسخين مثلا لو كان هو السخونة لكان كل مسخن متسخنا و لكانت الحركة متسخنا و هو باطل.

و أما التسخن و التسود فهو طلب السخونة و طلب السواد و طلب الشيء يستحيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۴

أن يكون ذلك الشيء لاستحالة كون الشيء طلبا لنفسه و من الناس من جعل المقولات أربعا الجوهر و الكم و الكيف و جعل النسبة جنسا للسبعة الباقية و وافقهم صاحب البصائر و صاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الأربعة و الحركة و له حجة على الحصر فيها سننقلها أولا ثم نبين وجه الخلل فيها [قال فيها] و لما حصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر حصرها في أربع و هي الأربعة المذكورة قال و إذا اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فإن الحركة لم تدخل تحت الجوهر لأنها عرض و لا تحت الكم لأنها ليست نفس الكم- و إن كان لها تقدير و لا يلزم من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته و ليست بكيف- فإن الكيفية هيئة قارة لا تقتضي القسمة و لا النسبة لذاتها و إن عرض لها النسبة إلى المحل.

عقدة و حل-

أقول هذا الكلام كما يرد ظاهرا على الحصر المذكور يرد على الحصر للعرض في التسع حيث إنهم يجعلوا الحركة مقولة أخرى فهذه عقدة على القائلين لكل من المذهبين فيجب دفعها و الحل أن الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود و لا ماهية له إلا الكون المذكور و الوجود خارج عن الماهيات الجوهرية و العرضية و الطبيعة التي يلحقها الجنسية لا يجوز أن يكون خارجا عن ماهية الأنواع فالحركة ليست بجنس فضلا عن أن تكون مقولة و الذي يذكر في مباحث الحركة أن وحدتها قد تكون جنسية و نوعية و شخصية فذلك باعتبار ما تعلقت به.

ثم قال فإذن الأقرب لمن يريد أن يحصر المقولات في الخمسة أن يقول الماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۵

التي هي وراء الوجود إما أن يكون جوهرا أو غير جوهر و هو الهيئة فهي إما أن يتصور ثباتها أو لا يتصور فإن لم يتصور ثباتها فهي الحركة و إن تصور ثباتها فإما أن لا يعقل دون القياس إلى غيرها فهي الإضافة و إما أن يعقل دون ذلك فإما أن يوجب المساواة و اللامساواة و التجزي أو لا فإن أوجب فهو الكم و إلا فهو الكيف فالكيف قد وقع في آخر التقسيم و له مميزات عن كل واحد من أطراف التقسيم فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر و من حيث إنها قارة امتاز عن الحركة و من حيث إنها لا تحتاج في تصوره إلى تصور أمر خارج عنه و عن موضوعه امتاز عن الإضافة و من حيث إنها لا تحوج إلى اعتبار تجز امتاز عن الكم و اشتمل تعريفه على جميع أمور يفصله عن المشاركات الأربعة فهذا هو بيان الحصر في الخمسة ثم أخذ في بيان أن متى و الأين و غيرهما لا يعقل إلا مع النسبة و ساق الكلام في واحد واحد إلى آخر هذا الكلام.

بحث آخر معه اعلم أن النسبة ليست أمرا مستقل الماهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب و المنسوب إليه و لا أيضا يمكن تجريدها في العقل عن المنتسبين و كل ما لم يمكن تجريدها لا في الخارج و لا في العقل عن شيء و لا أيضا يمكن اعتبارها من حيث هي معزولا فيه النظر عما عداه فلا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء فالنسبة لا تكون جنسا أو نوعا محمولا على ما تحتها إلا مأخوذا معها جنس ما هي نسبة له أو نوعه فكون النسبة جنسا أو نوعا أو شخصا لا يستصح و لا يستقيم إلا بأن يكون ذو النسبة بما هو ذو النسبة أحد هذه الأمور.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶

فإذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية و هي الأين مثلا يجوز كونها جنسا لكل ما يؤخذ معها المكان من النسب و كذا مقولة متى و هي نسبة الشيء إلى الزمان يصح وقوعها باعتبار أخذها مع الزمان جنسا لكل نسبة يؤخذ معها نوعا من الزمان فيكون تلك النسب المأخوذة مع الأنواع أنواعا لمتى و ما يؤخذ معها أشخاص الزمان أشخاصا- مندرجة تحت مقولة متى لاندراج تلك الأشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فإذا لو وجد لهذه المعاني السبعة التي تحصلت باعتبارها ماهيات النسب السبع معنى جامع مشترك متواطىء داخل في قوامها لأمكن القول بأن النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى جنسا فرضا للزمان و المكان و لنفس الأجزاء التي لذوات الأوضاع و نفس الكيفية التي في أن ينفعل و أن يفعل و كذا للجوهر باعتبار نسبة الإضافة و كذا لأطراف الملك كالقميص و العمامة و منهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية- و الشيخ أبطل ذلك القول بأن كون الشيء منسوبا و إن استلزم كونه مضافا لكن الثاني عارض للأول غير داخل في تلك الستة فإن كون الشيء في الدار مثلا هي نسبته التي هو بها أين و هذه النسبة ليست إضافة بل أينا.

ثم إذا اعتبرت التكرير وجدت الموصوف بالأين يعرض له من حيث هو ذو أين- أن يصير معقول الماهية بالقياس إلى ما هو فيه من حيث هو محوي و ذلك حاو لا من حيث هو أين فقط بل من حيث هو محوي و ذلك حاوية فيعرض له الإضافة و كما أن كون الشيء بياضا شيء و كونه لذي البياض شيء آخر كذلك كون الشيء في مكان شيء و كونه ماهية مقولة بالقياس إلى غيره شيء آخر و الأول موضوع للثاني من حيث أن يصير النسبة شاملة للطرفين الحاوي و المحوي و هذا معنى قولهم إن النسبة تكون لطرف واحد و الإضافة للطرفين.

و ثالثها أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة و الشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة اعترف برداءتها و لذلك طويناها فإن قيل هنا أمور خارجة عن العشرة كالوحدة و النقطة و الآن الوجود و الشيئية و الحركة و الاعتبارات العامة و كذلك الفصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷

البسيطة و مفهوم المشتقات كالأبيض و الحار و أمثالهما و كذلك الأعدام كالعمى و الجهل قلنا أما الأعدام بما هي عدم فيجب خروجها لأن كلامنا من الأمور الوجودية و هي من جهة ملكاتها كالعلم و البصر ملحقة بالملكات بالعرض و كلامنا فيما بالذات- و كذلك حكم المشتقات و المركبات لأن الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن إلى هذه العشرة كما أن الوجود معتبر و أما خروج نفس الوجود فلأن الكلام في الماهيات و الوجود خارج عنها كما علمت و أما الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت و أما النقطة فهي عدمية و أما الحركة فهي نحو من الوجود كما أشرنا إليه و أما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية و أما الشيئية و الممكنية من الأمور الشاملة فلا تحصل لها إلا بالخصوصيات.

قال الإمام الرازي لقائل أن يقول إن الوحدة و النقطة داخلتان في مقولة الكيف- لأنهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله و لا يقتضي قسمه و لا نسبه في أجزاء حامله و الشيخ لم يتعرض لإبطال هذا الوجه أقول قد علم وجه اندفاعه.

و اعلم أن الشيخ حكى عن بعضهم إدخالهما في الكم ثم أبطل ذلك بأن الكم- ما يقبل المساواة و المفاوتة لذاته و ذلك لا يحمل عليهما و حكي عن قوم أنهم أبطلوا ذلك بأن الوحدة مبدأ للكم المنفصل و النقطة مبدأ للكم المتصل و المبدأ خارج عن ذي المبدإ و إلا لكان مبدأ نفسه ثم أبطل هذا الإبطال بأن الوحدة ليست مبدأ إلا لقسم من الكم و هو المنفصل و النقطة إن ثبت مبدئيتها فهي ليست أيضا مبدأ إلا للكم المتصل فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الأنواع أن يصير مبدأ لنفسه و حكي عن آخرين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸

أنهم يدخلونها تحت مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف و من حيث هي هيئة ما من الكيف و ذلك باطل لأن الماهية الواحدة يستحيل أن يتقوم بجنس و بما ليس ذلك الجنس.

و الشيخ قد سلم خروج هذه الأمور عن المقولات العشر و ذلك لا يناقض دعوى عشرية الأجناس العالية فإن الدعوى أن كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس و فصل فهو تحت إحدى هذه المقولات فالبسائط كنفس الأجناس العالية و الفصول الأخيرة و الأنواع البسيطة و الهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر كما أن من ادعى أن أهل المدينة عشرة أقوام فإذا وجدنا أقواما بدأة غير متمدنين لم يقدح ذلك في دعوى عشرية المدينين.

و رابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات إلى أنواعها فلا بد من تحقيق أن تقسيمها إلى أقسامها هل هي بالفصول أو بالعوارض و تقسيمها إلى العوارض أيضا قد يكون مطابقا للتقسيم بالفصول كما إذا قسمنا الحيوان إلى قابل العلم و غير قابل العلم- فإنه يطابق لتقسيمه إلى الناطق و غير الناطق و قد لا يكون كتقسيم الحيوان إلى الذكر و الأنثى

الفن الأول في مقولة الكم و إثبات وجودها و وجود أقسامها و إثبات عرضيتها و فيه فصول

فصل (۱) في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق و هي ثلاث

الأولى التقدير و المساواة و المفاوتة

و هي أمور إضافية لكن عروضها للأشياء من جهة أنها كم أو ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة أو الخاصة-

الثانية قبول القسمة

و هي تشتمل على قسمين أحدهما كون الشيء بحيث- يمكن أن يتوهم فيه شيئان مثله و يتوهم لكل من الشيئين أيضا شيئان مثل الأول و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹

هكذا لا يقف إلى غير النهاية و هذا المعنى يلحق المقدار لذاته و لا يوجب لحوقه للجسم تغييرا فيه و حركة له مكانية و الثاني حدوث الافتراق و الانفكاك و هو عبارة عن حدوث هويتين للجسم بعد أن كانت له هوية واحدة من نوعهما و لا بد في هذا المعنى من حركة و انفعال و هذا المعنى من عوارض المادة و يستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى و لكن تهيؤ المادة لقبول هذه الانقسام إنما هو بسبب المقدار- و لا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول معنى أن يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى و إلا لكان كل معد مستعدا لما يعد و لا يلزم أيضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما أن الحركة تعد الجسم لأن يسكن في مكان فهي لا تبقى مع السكون.

الثالثة كونه بحال يمكن أن يصير معدودا بواحد

و ذلك لأنه قد ثبت كما سيجيء أن الجسم المتصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكن لا يجوز خروج الجميع من القوة إلى الفعل و كل جسم صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته متناهية و صح أن يقال يجب أن يكون انقساماته غير متناهية و كلا المعنيين من عوارض المادة بواسطة المقدار.

فإذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتنصيف إلى غير النهاية و التنصيف في المقدار تضعيف في العدد و بالجملة كل تبعيض في المقدار تكثير في العدد و العدد غير متناه في جانب الزيادة و هو منته في جانب النقصان إلى الواحد و المقدار غير متناه في طرف النقصان و هو منته في طرف الزيادة و لما ظهر أن المقدار لذاته قابل للتجزية وجب أن يكون لذاته قابلا للتعديد فإذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد أو منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار فإنه قابل لأن يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد- فظهر بهذا التحقيق أن للكمية خواص ثلاث لا يشاركها غيرها فبعضهم اقتصر على الأولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة و عدمها و هو ضعيف لأن المساواة لا يمكن تعريفها- إلا بكونها اتحادا في الكم فيكون دوريا و بعضهم من ضم إليها الخاصة الثانية و هي قبول

القسمة و هو خطأ لأنه تعريف بالأخص حيث إن قبول القسمة من عوارض الكم المتصل- لا المنفصل إلا بالاشتراك الاسمي فالأولى ما فعله الشيخان فعرفاه بأنه الذي بذاته- يمكن أن يوجد فيه شي‏ء واحد عادا فهذا صحيح لا يختلف في المتصل و المنفصل و ليس فيه دور لأن الواحد استعمل فيه و هو مساوق للوجود غني عن التعريف و كذلك العدد غني عنه

فصل (۳) في الفرق بين المقدار و الجسمية و ذلك من ستة أوجه

أربعة منها مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى

فالأول أن الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير المختلفة

و الجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المتشكلة بأشكال مختلفة يتوارد عليها الأبعاد الطولية و العرضية و العمقية مع إثبات ذاتها في حد جسميتها فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فإن قيل الجسم الكروي إذا انكعب لم يتغير مقداره إذ هو مساو لما كان أولا في المساحة فنقول إنك ستعلم أن المساوي قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوة و إن أمثال هذه الأشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة إلا بالقوة و الذي بالقوة ليس بموجود بعد.

و الوجه الثاني أن الأجسام مشتركة في الجسمية و مختلفة في المقادير

و هذا المسلك لا يحتاج إلى تعاقب المقادير على الجسم الواحد و اعترض صاحب حكمة الإشراق بأنه كما أن الأجسام مشتركة في الجسمية و مختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فإن كان اشتراكها في الجسمية و اختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير أعراضا زائدة على جسميتها لزم أن يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في أصل المتقدريه يوجب أن يكون المقادير المخصوصة أعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا و المخصوص

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱

عرضا آخر و ذلك محال و إلا لزم التسلسل المحال كما يظهر بأدنى تأمل فكما لم يلزم بل بطل أن يكون أصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص إلا في الذهن بحسب التعيين و الإبهام فكذلك جاز أن يكون الأجسام مشتركة في الجسمية و متمايزة بمقاديرها المخصوصة و إن لم يكن المقدار موجودا مغايرا للجسمية أقول هذا البحث قوي جدا و ستعلم وجه انحلاله.

الوجه الثالث أن الأجسام صح أن يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له

و بعضها مقتدرا معدودا بالآخر فالمقدار العاد في أكثر الأمر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية و المعدودية بنفس الجسمية التي يستحيل أن يخالف فيها جسم جسما و الإيراد المذكور متوجه عليه أيضا.

الوجه الرابع أن الجسم الواحد يسخن فيزداد حجمه

من غير انضمام شيء إليه- و لا لوقوع خلاء فيه لاستحالته و يبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه أو زوال خلاء كان و ذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير و هذه الحجة أيضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل و التكاثف على نفيه.

الوجه الخامس أن وجود السطح من توابع المادة

على ما سنقيم البرهان عليه و تابع المادة ليس نفس الجسمية لأنها مقومة إياها متقدمة عليها بالعلية فإذن السطح مغاير للجسمية و إذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض على وجه أولى.

و السادس الخط و السطح غير داخلين في معنى الجسم

لأن من عقل أو فرض جسما غير متناه فقد عقل و فرض جسما لا جسما لا جسما لكونه محالا فلما صح انفكاكهما عن الجسم لذاته و إن لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما إياه و سيما الخط بصحة انفكاكه عن الجسم بل و عن البسيط في الوجودين كما في الكرة الساكنة- و أما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق و محاور فإن الجسمية فيها متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر و الخطوط فيستحيل أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲

يتقوم الجسمية بها و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه و هو محال.

و لقائل أن يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى و الصورة فإنهما داخلتان في قوام الجسم و قد لا يعلمها من علم الجسم و الذهول عنهما عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك هاهنا و الجواب أن من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفردة- فلم يعلم حقيقة الجسم و من علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته و إن كان علما ناقصا و من علمه مادة بلا صورة فما علمه بالحقيقة ثم من جعل المقادير مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة و أيضا لما صح أن يكون الهيولى مجهولة- عند ما يكون الصورة معلومة لا جرم وجب تغايرهما فكذلك إذا علمنا الجسمية و شككنا في وجود السطح كان وجوده مغايرا لوجود الصورة.

حكمة مشرقية

إن الذي أفاض علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو أنا نمهد أولا أن كل ما هو داخل مع

شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد أن يكون مبادي أحدهما و مقوماته و مكملاته بعينها مبادي و مقومات و مكملات للآخر أيضا و كذا أقسام أحدهما يدخل في أقسام الآخر فإذن لو كانت الجسمية عين المقدار- لكان محصل أحدهما محصل الآخر و لا شبهة في أن الجسمية بالمعنى الذي هو جنس- يفتقر إلى مقومات فصلية و مع انضمام الفصول الأولية قد يحصل لها أنواع إضافية- هي أيضا إذا أخذت من حيث هي هي بلا شروط يكون معاني غير تامة مفتقرة إلى فصول أخرى بعد تلك الفصول و هكذا إلى أن ينتهي إلى أنواع محصلة لا يتصور تحصيل بعدها و الجسمية بالمعنى الذي هو مادة يفتقر إلى صورة كمالية كالعنصرية- و بعد انضمامها إلى أخرى كالمنمية و أخرى كالحساسة و أخرى كالناطقة ثم هذه المبادي و المقومات التي في القبيلتين كلها من الأحوال و الكمالات التي كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳

الافتقار إليها في تحصيل الموجود بما هو موجود أو في الجوهر بما هو جوهر أو في الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل أو في الجوهر المنفعل المكيف بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج أو في النامي من حيث نموه أو في الحيوان من جهة حيوانية- و أما المقدار المطلق الجنسي فإذا احتاج إلى معنى فصلي يجب أن يحتاج إليه من جهة كمية و مقدارية فلا جرم يتحصل أولا بكونه جسما تعليميا و سطحا و خطأ- فإنها من العوارض الأولية للمنقسم من حيث هو منقسم إنه هل انقسامه في جهة فيتحصل خطأ أو في جهتين فيتحصل سطحا أو في جهات فيتحصل جسما و كذلك كل منها إذا تحصل تحصلا آخر يجب أن يكون تحصله من باب المعاني و الكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت أو منفصلة كالطول و القصر كالعادية و المعدودية و التشارك و التباين و المنطقية و الأصمية و غير ذلك فاللازم باطل فكذا الملزوم و بهذا يعلم وجه اندفاع الإشكال الوارد على الوجه الثاني و الثالث جميعا

فصل (۳) في تقسم الكم إلى المتصل و المنفصل

و تقسيم المتصل إلى أنواعه و إن المنفصل هو العدد لا غير و في بطلان القول بأن القول كم منفصل و الثقل و الخفة كم متصل فنقول يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه و حاله بالإضافة إلى مقدار آخر.

فالأول فصل الكم و له تعريفان أحدهما كون الكم بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة.

و الحد المشترك ما يكون بداية لجزء و نهاية لآخر و ثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة و المنفصل يقابله في كلا المعنيين.

و الثاني و هو المعنى الإضافي و هو أيضا على وجهين أحدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية و كقسمي الجسم الأبلق و ثانيهما كون مقدارين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴

نهاية أحدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة و المنفصل أيضا يقابله فيهما جميعا.

إذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق ينقسم إلى متصل بالمعنى الحقيقي و منفصل يقابله و المتصل إما أن يكون ثابتة الذات قارة الأجزاء أو لا يكون الأول هو المقدار المنقسم إلى ما له امتداد واحد و هو الخط أو ما له امتدادان متقاطعان على القيام و هو السطح و يقال له البسيط أو له امتدادات ثلاثة متقاطعة على القوائم و هو الجسم التعليمي و هو أتم المقادير

لقبوله القسمة إلى جهات ثلاث و يقال له الثخين و الثخن لأنه حشو ما بين السطوح- و العمق لأنه ثخن نازل من فوق و السمك لأنه ثخن صاعد من أسفل و قد ترسم المقادير الثلاثة على وجه آخر غير ما خرج من هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة على بسيط و السطح ما يرتسم من حركة الخط خلاف مأخذ امتداده- و الجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا و انحطاطا و ستعلم أنه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه أما المتصل الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان و تحقيق ماهيته و أحكامه موكول إلى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها.

فظهر أن أقسام الكم المتصل أربعة الخط و السطح و الجسم و الزمان و منهم من ظن أن المكان قسم خامس و هو باطل بل هو قسم من السطح مع إضافة إلى المحوي- عند القائلين بكونه سطحا و سيأتي تحقيق القول بالمكان و أما الكم المنفصل فهو العدد أما كميته فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه أو ليس فيه و أما أنه ينفصل فلأنه ليس بين أجزائه حد مشترك فإنك إذا قسمت الخمسة إلى ثلاثة و اثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما و إلا فإن كان منها بقي الباقي أربعة و إن كان من الخارج كانت الجملة ستة و من المحال أن يوجد كم منفصل غير العدد لأن المنفصل قوامه من المتفرقات- و قوامها من المفردات و هي آحاد و كل منها واحد فالواحد إما أن يؤخذ من حيث هو واحد أو يؤخذ بأنه شيء معين كإنسان أو مثلث و ذلك الشيء واحد- و الوحدة نفس الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية إذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوجود فلا شك في أن الوحدات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵

هي التي يتالف منها لذاتها كمية منفصلة و كم منفصل لذاته يكون ما عدده مبلغ تلك الوحدات دون الحوامل للوحدات فهي حاملة للعدد بالعرض كما أن كلا منها واحد بالعرض.

و بهذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن أن القول كم منفصل و جعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار و هو العدد و غير قار و هو القول و استدل عليه بأن القول مركب من المقاطع و يتقدر بها و هي أجزاء له و كل ذي جزء مقدر بجزئه و هو كم و الخطأ في الكبرى فإنه ليس كلما يتقدر بجزء فهو كم بالذات بل يجوز أن يكون له حقيقة أخرى و قد عرض له إما مقدار أو عدد و صار له بسببه جزء يعده و المقطع الحرفي ليس جزئيته إلا لأنه واحد و القول كثير فله خاصية الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما أن للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة فإذا لم يلتفت إلى العارض- و التفت إلى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية و لا كما و لا المقطع وحده و لا واحدا و إلا لكانت الأشياء كما بالذات و واحدا بالذات و أما الثقل و الخفة فالذي غرهم في تكممهما أمران أحدهما قبولهما للمساواة و عدمها و الثاني قبولهما للتجزية و كلاهما باطل أما الأول فلأن المساواة في الكم هو أن يفرض لشيء حد ينطبق على حد شيء آخر و ينطبق كليته على كلية الآخر فإن انطبق الحدان الآخران قيل له إنه مساو- و إن لم ينطبق قيل لأحدهما إنه زائد و للآخر أنه ناقص و هذا مما يستحيل ثبوته فيهما لأن الثقل قوة محركة إما طبيعية و هي من باب الجوهر أو الميل الذي هو العلة القريبة للحركة و هو من باب الكيف و محال أن يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لا بد أن يكون أحدهما بالعرض و أما الثاني فلأن قبول التجزية كما يقال ثقل هذا نصف ثقل ذاك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶

هو بسبب أن حركته في الزمان في نصف المسافة التي للآخر أو في المسافة في نصف الزمان للآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره في الحركة المتعلقة بالمسافة و الزمان

فصل (٤) في تقسيم آخر للكم و هو التقسيم إلى ذي وضع و غير ذي وضع

الوضع يطلق على معان ثلاثة

أحدها كون الشيء مشارا إليه بالحس

بالفعل أو بالقوة و الإشارة تعيين الجهة التي يخص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء و بهذا المعنى للنقطة وضع و ليس للوحدة وضع-

و ثانيها معنى أخص من هذا المعنى

و هو كون الكم بحيث يمكن أن يشار إليه في جهة

و ثالثها معنى يشتمل عليه مقولة من التسع

و هو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهاته و هذا الوضع لا يقال بالحقيقة الأعلى الجواهر المادية و المعنى الثاني فصل الكم و كأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو جزء المقولة فكأنه لما كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر إنما هو بسبب حال أجزائه بعضها عند بعض ظن أن ذلك أمر يقارنه إذا اعتبر في الجسم الذي من باب الكم و أن لم يكن الجسم الذي من باب الكم و لا السطح و لا الخط يجب له بذاته الجهات و المكان- لكن الجسم التعليمي له أجزاء بالقوة لها اتصال و ترصيف و إلى كل منها إذا فرض موجودا إشارة أنه أين هو من صاحبه و كذا السطح و الخط فهذا المعنى كالمناسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷

لذلك المعنى فسمي باسمه

و إذا علمت ذلك فنقول الكم إما أن يكون ذا وضع أو لا يكون و الكم ذو الوضع ثلاثة الخط و السطح و الجسم و الباقي غير ذي وضع أما الزمان فظاهر لعدم الاقتران بين أجزائه و أما العدد فلعدم اتصال أجزائه مع أنها ثابتة و توهم بعضهم أن الجسم المتحرك لا وضع له.

و الشيخ أبطل هذا الوهم بأنه إن عنى الوضع الذي من المقولة فربما أوهم صدقا و ليس كذلك فإنه فرق بين أن لا يكون للشيء وضع و بين أن لا يكون له وضع قار- كما أنه فرق بين أن لا يكون في أين و بين أن لا يكون في أين قار و كما أن الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن أن يكون الجسم ذا أين و إن أخرجته عن أن يكون ذا أين قار فكذلك حال الحركة بالقياس إلى الوضع لكن الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع و هو غير متغير و لا متبدل في الجسم المتحرك و إن تحرك- فإن الحركة لا يعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فإن نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بالقرب و البعد محفوظة و إن كانت الحركة لا تحفظ نسبة الأجزاء- إلى جهات العالم و من عادة القوم أن يذكروا هاهنا معاني الطول و هي خمسة و معاني العرض و هي أربعة و معاني العمق و هي أيضا أربعة لكن أخرنا ذكرها إلى مباحث الجسم الطبيعي لدقيقة و هي أنه إن أريد بالطول و العرض و العمق المعنى الأول أعني نفس الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط و راجعة إليه و إن أريد سائر المعاني- فهي كميات مأخوذة مع إضافات لا تخرج مفهوماتها

عن أمور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي أولى

فصل (٥) فيما ليس بكم بالذات و إنما هو بالعرض و هو على وجوه أربعة

فأولها أن يكون أمرا موجودا في الكم

مثل الأمور التي عددناها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٨

و ثانيها أن يكون الكم موجودا فيه

و ذلك إما متصل أو منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات و الماديات و أما المتصل فيوجد في الماديات و هو ظاهر و في المفارقات عند من ذهب إلى أن في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي و قد يكون المتصل بالذات متصلا و منفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات و بالعرض من جهة المسافة و منفصل بالعرض بحسب انقسامه إلى الساعات و الأيام إذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة و أما المتصل الغير القار بالعرض فهو كالحركة و لذلك يوصف بأوصاف المقادير من الطول و القصر و المساواة و اللامساواة من جهة الزمان و قد يوصف بهذه الأوصاف من جهة المسافة أيضا

و ثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم

كما يقال للسواد إنه طويل و عريض و عميق بسبب حصوله في محل في الكم

و رابعها أن يكون قوى مؤثرة في أشياء يقال عليها الكم بالذات

فيقال لتلك القوى إنها متناهية أو غير متناهية لا لأن نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة أو عدة أو مدة- و الفرق بين اعتبار الشدة و المدة من وجهين أحدهما أن الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة و الثاني أن الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة [المدة] ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة [الشدة].

إذا وقع الفراغ عن تعريف الكم و أقسامه الأولية فلنشرع في ذكر أحكامه و أقسامه

فصل (٦) في أن الكم لا ضد له أما المنفصل فلوجوه ثلاثة

أحدها أن كل عدد يقوم الأكثر منه و يتقوم بالأقل منه

و الضدان لا يقوم أحدهما الآخر و لا يتقوم به

و ثانيها أنه لا يوجد بين عددين غاية الخلاف

لكونهما غير واقف إلى حد لا يقبل الزيادة و الاثنان و إن كان في غاية الخلاف بالقياس إلى الألف مثلا لا يكون ضده لأن التضاد من الجانبين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٩

لكن الألف ليس ضدا له لأنه ليس في غاية البعد منه

و ثالثها أن اتحاد الموضوع القريب و التعاقب عليه شرط المتضادين

و ليس العدد كذلك فإن الثلاثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة و وحدة و وحدة و يستحيل

عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه إلا بأن يفسد و إلا فموضوع الاثنينية غير موضوع الثلاثة و أما المتصل فليس المقادير الثلاثة الأجسام و السطوح و الخطوط بعضها مضادا للآخر لثلاثة براهين أيضا- الأول أن كلا منها إما قابل للآخر أو مقبول له و المقبول لا بد و أن يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده و الثاني أنه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر و الثالث أن موضوعها القريب ليس متحدا.

شكوك و إزالات-

س الزوجية كمية مضادة للفردية

ج إنها ليست من باب الكم لعدم قبولها المساواة و القسمة لذاتها بل هي من باب الكيف و لأن الفردية ليست وجودية لأنها عدم الزوجية فالتقابل بينهما بالعدم و الملكة دون التضاد و لأن موضوعهما ليس واحدا.

س الاستقامة و الانحناء كميتان متضادتان-

ج هما من باب الكيف و أيضا هما فصلان لا يمكن تبدل أحدهما بالآخر إلا بتبدل المحل فالخط المستقيم لا يصير منحنيا- إلا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل و هو شرط التضاد.

س المتصل ضد المنفصل مع أنهما كميتان

ج هما فصلان لنوعي الكم و الفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية و إن اندرج تحته بالوجود فلا يكون من أقسام الكم بالذات بل بالعرض على أن أحدهما عدمي إذ الانفصال عدم الاتصال عما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۲۰

من شأنه أن يكون متصلا بحسب نوعه كالعناصر أو بحسب جنسه كالفلك.

س المساوي ضد المتفاوت و العظيم ضد الصغير و الكثير ضد القليل و كلها كميات

ج هذه إضافات في كميات لا أنها في أنفسها و ماهياتها كميات على أن أمثال هذه المعاني يستحيل عروض التضاد لها كما ستعلم في باب المضاف.

س المكان الأعلى ضد المكان الأسفل

ج موضوعهما القريب ليس واحدا بالذات و امتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق و الحصول في السفل متضادان و هما غير المكان و أيضا المكان بما هو مكان ليس بفوق و لا تحت- لأنهما إضافيان فالفوق بالقياس إلى ما تحته و كذلك العكس و الأمور الإضافية- امتنع عروض التضاد لها

فصل (۷) في أن الكم لا يقبل الاشتداد و التضعف

قالوا الفرق بينهما و بين الازدياد و النقص بوجهين-

أحدهما أن الزائد على شي‏ء في الكم يمكن أن يشار فيه إلى مثل و زيادة

و الأشد من آخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك.

أقول و لأحد أن يجيب عنه بأن هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما- في حد نفسه فإن الكم في حد نفسه بحيث يمكن أن يشار فيه إلى شي‏ء و شي‏ء آخر- متباين له في الوجود أو الوضع و الكيف ليس كذلك ثم إن فضيلة شي‏ء على آخر من نوعه أو جنسه يجب أن يكون بشي‏ء من بابه فلا جرم كان الأفضل في الكم بأمر متميز في الإشارة بخلاف

الأفضل في الكيف لا لأن طبيعة الاشتداد اقتضت ذلك

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج‌۴، ص ۲۱

الثاني أن التفاوت بالأزيد و الأنقص غير منحصر

و التفاوت بالأشد و الأضعف منحصر بين طرفي الضدين فإن بينهما غاية الخلاف.

أقول و هذا أيضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد و الاشتداد بل هذا أمر راجع إلى ماهية الكم و ماهية الكيف حيث لا ينتهي أحدهما في الزيادة و ينتهي الآخر فيها مع أن الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم إلا أن يصطلح بأن يسمى أحد الاستكمالين بالزيادة و ثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية.

قال الشيخ في الشفاء بعد أن حقق أن لا تضاد في الكم و كذلك ليس في طبيعته تضعف و اشتداد و لا تنقص و ازدياد لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد من كمية أو أنقص- و لكن أعني أن كمية لا تكون أشد و أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها و لا خط أشد خطية أي أشد في أنها ذو بعد واحد من آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد من آخر أعني الطول الإضافي.

أقول و هكذا حال الكيف عندهم فإن سوادا لا يكون أشد في أنه سواد من آخر لكن وجود هذا أشد و أكمل من وجود ذاك كما أن وجود الخط الطويل أكمل من القصير فالتفاوت في مثل هذه الأمور يرجع إلى اختلاف حال الوجودات دون الماهيات عندنا و الوجود بذاته أشد و أضعف و أتم و أنقص كما علمت.

و اعلم أن هذين الوضعين أعني نفي التضاد و نفي الاشتداد و التنقص ليسا من خواص الكم فإن الجوهر لا ضد له و كذا بعض أقسام الكيف لا ضد له و إنما الخواص المساوية للكم هي الثلاثة المذكورة أولا و خاصة رابعة و هي قبول النهاية و اللانهاية فلنتكلم فيه

فصل (۸) في إثبات تناهي الأبعاد و عليه براهين كثيرة نذكر منها ثلاثة

الأول و هو المعول عليه أنه لو وجد أبعاد غير متناهية لاستحال وجود حركة مستديرة

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج‌۴، ص ۲۲

لأنا إذا فرضنا خطا غير متناه و كرة خرج من مركزها خط مواز لذلك الخط فإذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد أن كان موازيا له فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة- يقع عليها أول المسامتة و لكن ذلك محال لأنه لا نقطة في ذلك الخط إلا و فوقها نقطة أخرى- و أمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقطة و المسامتة مع النقطة الفوقانية أبدا قبل المسامتة مع التحتانية لأن المسامتة مع كل منها بميل خاص عن موازاة ذلك الخط و بحصول زاوية خاصة بين الخطين أو بين الخط الموازي و موضع ميله لأنهما كالمبادلتين المتساويتين دائما- فلا جرم لا يحصل مسامتة مع نقطة بزاوية إلا و يحصل قبلها مسامتة أخرى بزاوية أقل مع نقطة فوق تلك النقطة و هكذا و لما كانت النقطة غير متناهية استحال أن يكون هناك نقطة هي أول نقط المسامتة لكن التالي محال لأن هذه الحركة حادثة و لها ابتداء بمعنى الطرف و إن لم يكن لحدوثها أول آن حدثت فيه و ليس لتلك النقطة المتصلة أول لا بمعنى الطرف و لا بمعنى آخر.

شك و اندفاع

و من أكابر المتأخرين من قدح في هذا البرهان بأن حدوث زاوية المسامتة كسائر الزوايا من الأمور التي لا أول لزمان حدوثها فلا يجب أن يكون لنقط المسامتة نقطة أولى كما لا يكون للزوايا التي بإزائها زاوية أولى إذ كل زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية أخرى أقل منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالأولية المطلقة عند ميلان أحد الضلعين عن الآخر بعد انطباقهما فكذا لا نقطة في الخط الغير المتناهي هي توصف بأنها أولى نقط المسامتة.

أقول هب أن الزاوية ليس لها أول آن يكون حدوثها بالحركة فيه لكن لها حد أول يبتدئ وجودها منه متعاظما إلى مبلغ كسائر الأمور التدريجية الحصول

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳

فعلى وزان حدوث زاوية المسامتة تدريجا كأن يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي و الخط المسامت له على وجه يكون لتلك النقطة السيالة بل للخط الذي حدثت من سيلانها بل لذلك الخط المفروض أولا- أول بمعنى طرف يبتدئ منه النقط المتصلة السمتية و إن لم يكن لها أو للخط المذكور أول بالمعنى الآخر يعني أول الآنات الذي حدثت فيه الزاوية و ما بإزائها من النقط.

البرهان الثاني لو كانت الأبعاد غير متناهية لجاز أن يخرج امتدادان عن مبدإ واحد

كساقي مثلث لا يزال البعد بتزايد إلى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه أيضا مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف و هذا هو المسمى بالبرهان السلمي و قد شرحناه و ما يرد عليه و ما يمكن الذب عنه في شرح الهداية.

البرهان الثالث نفرض بعد أ ب غير متناه إما من الطرفين أو من طرف واحد

و على التقديرين يفرض فيه حد و ليكن ج و حد آخر و هو د فيكون خط ج ب الغير المتناهي في طرف ب أزيد من خط د ب الغير المتناهي في طرف ب بمقدار ج د- فإذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو إما أن يمتدا معا إلى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص و هو ممتنع أو يقصر د ب عنه فيكون متناهيا في طرف ب منقطعا- و ج ب أزيد من د ب بمقدار ج د المتناهي فيكون المجموع أعني ج ب متناهيا في جهة ب- و هو المطلوب قال الإمام الرازي و على هذا البرهان شك يعسر حله و هو أن تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد إنما يمكن على أحد وجوه ثلاثة- أحدها أن يتحرك الناقص بكليته إلى جهة نهايته حتى ينطبق نهايته على نهايته أو يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان.

و ثانيها أن يزداد الناقص أو ينتقص الزائد حتى يتطابقا في الطرف.

و ثالثها أن يكونا بحالهما و لكنه يوضع نهاية الزائد على نهاية الناقص- و حينئذ يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافية عنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴

ثم لا يزال يزيد تلك الفضلة من جانب إلى جانب حتى يظهر من الطرف الآخر- ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الأول

مصادرة على المطلوب لأن الحركة غير ممكن فيما لا يخلو مكان عنه و بالوجه الثاني لا يلزم منه محال إذ كل منهما بعد النمو و الذبول صار مساويا للآخر و بالوجه الثالث للخصم أن يقول يبقى تلك الفضلة أبدا مع لا تناهي الخطين و لا ينتهي إلى حيث تزول فإذا هما يمتدان إلى غير النهاية- و لا يلزم جعل الناقص مساويا للزائد لأن تلك الفضلة موجودة أبدا.

أقول ادعاء التطبيق على كل واحد من الأنحاء الثلاثة جائز مفيد للمطلوب.

أما على الوجه الأول فحركة الكل أي الزائد و إن سلم أنه غير ممكن- لكن حركة الجزء أي الناقص ممكن فإنه يتصور فيه أن يخلى مكانا و يشغل غيره.

و أما على الوجه الثاني فلأن التطبيق و إن حصل بعد ازدياد الناقص و انتقاص الزائد لكن يفيد ما هو المطلوب لأن تلك الزيادة أو ذلك النقصان بقدر خط ج د فالخط الزائد إذا صار بعد نقصان مقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة.

و أما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه لأنه بما يقتضيه مقدار ج د- فإذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة و على ما سواها و هاهنا براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الإطناب و الإسهاب لأن المطلوب حاصل بما دونها

إشكالات و انحلالات فلنذكرها على صورة السؤال و الجواب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵

س الإنسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد بامتناع انتهاء هذه الأبعاد إلى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه يوجب الشك في الأوليات.

ج لعل ذلك من بديهة الوهم و لا نسلم أن الجزم به كالجزم في الأوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نسلم أن الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية الأمر أنه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد آخر.

س أن إنسانا لو وقف على طرف العالم فهل يمكن له مد اليد إلى خارج العالم أو لا يمكن فعلى الأول يلزم الخلف لوجود البعد الخارج عن جميع الأبعاد و كذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك.

ج لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط- فإن الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حالة هناك يشبه بأحوال ما في عالم المثال.

س إن العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا أزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه أوسع من هذا الحيز و لو قدرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع- و هكذا فخارج العالم أحياز وجودية هي مقادير أو ذوات مقادير.

ج هذا مجرد أمر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به.

س الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية لانحصار نوعها في شخصها كما دل عليه الحس و البرهان جميعا و جزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة و ليس بعضها أولى بالإمكان عن بعض لأن الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين أفرادها جميعا فإذن في الوجود إمكان أجسام غير متناهية فهي موجودة لأن الواجب عام الفيض و الاستحقاق ثابت فيجب الإيجاد.

ج الموانع قد تكون في خارج الماهية لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فإن الجسمية و إن لم يمنع من الكثرة فالوجود الصوري الذي للفلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶

يمنع أن يكون نوعه إلا في شخص واحد.

س هذا يشكل في جزء من أجزاء الفلك حيث طبيعته الكل فكانت الكثرة و الكلية أمرا حاصلا للطبيعة بالقياس إلى أجزائه فيحتمل عدم التناهي في أعداد ما يشارك تلك الأجزاء.

ج إن جزء الفلك ليس بفلك إذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقداريا لأنه حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار و طبيعة الفلك و نفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار إنما الأجزاء المقدارية لجسمية الفلك بالمعنى الذي هي مادة لا بالمعنى الذي هي جنس.

س الزمان لا بداية له و لا نهاية له فلا يكون للكون بداية و نهاية فيجب في الوجود مادة غير متناهية.

ج لا تناهي الكون غير مستلزم للاتناهي المادة لأن الجسم الواحد قد يتشكل بأشكال مختلفة في أحوال مختلفة.

س المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي و العظم كالصغر في قبوله اللاتناهي.

ج هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد وهما فضلا عن الظن فكيف باليقين- س كما أن الجسم لا ينتهي في الصغر إلى ما لا يوجد أصغر منه و إن كانت الانقسامات كلها لا يخرج إلى الفعل كذلك لا ينتهي إلى العظم إلى ما لا أعظم منه و امتنع وجود عظم غير متناه.

ج ذكر الشيخ أن هذا يصح من وجه و لا يصح من وجه أما الصحة فلك أن تقسم ذراعا إلى نصفين ثم تنصف النصف و تضم نصفه إلى النصف الآخر ثم تضم نصف الربع إلى ذلك المجموع و هكذا فلا تزال تنقص من هذا الناقص و تزيد في ذلك الزائد إلى غير النهاية و مع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع إلى حد كله و أما عدم الصحة فإن وصول الجسم إلى كل حد في العظم و النمو مستحيل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۷

و ليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا إلى شيء خارج عن المقوم كما هناك فإن التزايد إما بسبب مادة تضم أو بالتخلخل و على التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناه أو حيز غير متناه و كلاهما محال.

س الحركة القطعية موجودة عند الحكماء و حركة الفلك غير متناهية عندهم- و كل جزء من أجزاء الحركة و هي متباينة الوجود يوجد مع جسم و مسافة ففي الوجود أجسام بلا نهاية.

ج هذا غير مستحيل عندهم إنما المحال وجود أجسام غير متناهية في زمان واحد لا في أزمنة غير متناهية.

س ما ذكرتموه من الحجة منقوض بالنفوس المفارقة من الأبدان من زمان الطوفان إلى ما مضى فإنها أقل من المفارقة من هذا الزمان إلى ما مضى مع كونها غير متناهية.

ج قالت الحكماء كل كثرة لها اجتماع و ترتيب في الطبع أو في الوضع- فدخول اللانهاية فيها ممتنع و أما إذا لم يجتمع كالحركات و الأزمنة أو اجتمعت و لا ترتيب لا في الطبع كالعلل و المعلولات و لا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة

و النقصان فيها لا يوجب التناهي و قد أشكل على كثير من أهل النظر هذا إذا لم يشترطوا في احتمالهما للتناهي إمكان المطابقة فصار ذلك شبهه عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار البدن إذ لو بقيت لكان عددها كعدد الأبدان غير متناهية إذ لا أولوية للبعض بالبقاء و لبطلان التناسخ و منهم من ذهب إلى حقية التناسخ ليكون أعداد النفوس متناهية و هي متكررة الرجوع إلى أبدانها و منهم من ذهب إلى وجوب تناهي الحركات و الانفعالات و إن أوجب التعطيل في صنع الله

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۸

وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الأشخاص أو في الأبعاض بوجه من الوجوه كل ذلك لأجل اعتقادهم بأن كل ما يحتمل الزائد و الناقص فهو متناه.

و الذي يكشف عن هذه الشبهة أن العلم بأن كل ما يحتمل الزيادة و النقصان- يكون متناهيا إما من البديهيات أو من النظريات و الأول باطل و إلا لم يقع الاختلافات فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم من زعم أن أجزاء الجسم غير متناهية بالفعل- و منهم من ركب العالم من أجزاء كريه الشكل لا نهاية لها و منهم من قال بالخليط الغير المتناهي و المسلمون اتفقوا على أن معلومات الله و مقدوراته لا نهاية لها و منهم من ذهب إلى أن أنواع الأكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية و الجزء الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في أحياز غير متناهية على البدل و منهم من أثبت في العدم ذواتا غير متناهية و كذلك يعلم بالبديهة أن مراتب العدد غير متناهية مع أن الألوف الغير المتناهية أكثر من الآحاد الغير المتناهية بألف مرة و الحركات المستقبلة سيما حركات أهل الجنة غير متناهية مع أن كلا من هذه الأمور قابل للزيادة و النقصان.

و إذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار إجماعا منعقدا بين العقلاء- على أن الغير المتناهي مما يجوز أن يقبل الزيادة و النقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فإذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها إلا بالبرهان و ذلك البرهان لا يتقرر إلا فيما يحتمل التطبيق.

و بيانه أن الموجب للتناهي هو أنه يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يبقى منه شيء و يبقى من الزائد بعده و هذا إنما يجب أن لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزءين من الزائدة و إلا لم يجب انتهاء الناقص إلى حد لا يكون بعده للزائد شيء بإزائه منه و ذلك فيما يحتمل الانطباق و فيما يمتنع انطباق جزءين من إحدى الجملتين على جزء واحد من الأخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۹

واحد و كاستحالة وقوع علة و معلول في مرتبة إحداهما فلا جرم إذا شغل جزء من إحداهما بمماسة جزء من الأخرى استحال اشتغاله بعينه بمماسة جزء آخر من الأخرى- و هذا يوجب انتهاء الناقصة إلى حد ينقطع و يبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار الزائدة أو عدده و أما الأمور التي لا انطباق بينها لا بالطبع و لا بالوضع بل بالجعل فقط- فكلما يجعل الوهم من إحدى الجملتين بقوته الخيالية بإزاء الآخر من الأخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن أن يبقى من الجملتين ما لا يقوي الوهم بل العقل على استحضاره لأن عقولنا و نحن في هذه الدار لا تقدر على أفعال و انفعالات

غير متناهية- فلم يظهر الخلف في البواقي إلا بهذا الشرط و أما الشرط الآخر و هو الحضور فستعلم.

هداية في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية و المستقبلة

أما الماضية فإذا قلنا للأشخاص الماضية إنها غير متناهية فمعناه إما أن كل واحد من الأشخاص غير متناه و هو ظاهر البطلان و إما أن الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا إما بحسب الوجود أو بحسب الوهم و كل منها إما بمعنى العدول أو بمعنى السلب فهذه أربعة أقسام.

أما الأول

و هو كقولنا جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه فباطل- لأن موضوع القضية أمر غير موجود و ممتنع الوجود لأن جملة أشياء كل منها لا يثبت مع الآخر استحال وجودها كيف و الجملة بما هي جملة لو كانت موجودة فأما في الماضي أو في الحال أو في الاستقبال أو في كل الأزمنة و كل هذه الأقسام الأربعة باطلة ضرورة.

و كذا القسم الثاني

و هو أن جملة الأشخاص الماضية أمر له عدد غير متناه في الذهن باطل لأن الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية له بالفعل فثبت أن موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الأذهان و في الأعيان فيستحيل أن يحكم عليه بالأحكام الثبوتية و العدولية إلا بأن يقال إن المتوهم من جملة الأشخاص الماضية بحيث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۰

أي عدد أخذته يجد غيره حاصلا فيه و لا ينتهي في الحساب إلى واحد غير مسبوق بغيره.

و أما القسم الثالث

فهو صحيح إذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع- فصح الحكم بأن ليست الأشخاص متناهية إلى حد و يكفي لصحة هذا الحكم أن يتصور الأشخاص بوجه إجمالي

و كذا القسم الرابع

و هو الحكم السلبي بحسب الوهم بأن يقال كل ما يتوهمه العقل من الأشخاص الماضية فليست مما لا يمكن الزيادة عليه و أما النظر في الحوادث المستقبلة فإما في وجودها و إما في تناهيها و لا تناهيها- و أما النظر في وجودها فلا شك أنها ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى أن كل واحد ممكن الوجود في وقت لا أن الجميع يمكن وجودها في وقت و أما النظر في تناهيها و عدم تناهيها.

فاعلم أنه يصح أن يقال الأشياء التي في طريق التكون أنها أبدا متناهية بالفعل- و يصح أن يقال إنها أبدا متناهية بالقوة و يصح أن يقال إنها أبدا غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة كل بمعنى آخر أما أنها متناهية بالفعل أبدا فلأنها أبدا واصلة إلى حد معين- فهي متناهية إليه في ذلك الوقت و أما أنها متناهية بالقوة أبدا فذلك بالقياس إلى النهايات الأخرى التي هي بالقوة و أما أنها غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة فبالقياس إلى النهاية الأخيرة التي لا يكون بعدها شيء آخر و الحاصل أنها بالقياس إلى النهاية الحاضرة متناهية بالفعل و بالقياس إلى ما يستحضر متناهية بالقوة و بالقياس إلى النهاية التي لا يكون بعدها شيء آخر غير متناهية لا بالفعل و لا بالقوة

فصل (۹) في بقية أحكام اللانهاية و هي خمسة أبحاث

البحث الأول أن اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم و قد يعنى بها شيء آخر

موصوف باللانهاية كما أن العدد قد يعنى به نفس العدد و قد يعنى ذو العدد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۱

ثم إن بعض الأوائل جعل طبيعة اللانهاية مبدأ العالم و هو باطل أما أولا فلأنها معنى عدمي لا تحصل له و أما ثانيا فلأن اللانهاية لا يخلو إما أن يكون منقسما أو لا يكون فإن كان منقسما وجب أن يكون جزؤه مساويا لكله لأنه ليس هناك طبيعة أخرى وراء ذلك المفهوم فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه غير متناهية أيضا و هو محال و إن لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على المعنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد.

البحث الثاني في أن الموصوف باللانهاية لا بد أن يكون مادة لا صورة

لأن الموصوف به طبيعة عدمية و ذلك لأنه لا ينتهي إلى بطلان القوة عنه بل القوة محفوظة فيه دائما و هي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل هي جهة الفعلية فخرج من هذا أن ما لا نهاية له لا يكون كلا و جملة لأن الكل صورة تمامية أو ذو صورة تمامية- و اللانهاية طبيعة عدمية و من هاهنا يتحدس اللبيب أن هذا العالم طبيعة عدمية حادثة الوجود لا تمامية له في نفسه إلا بعالم آخر و هو صورته التمامية و فعليته التي لا قوة لها.

البحث الثالث أن الجسم الذي لا نهاية له يستحيل أن يتحرك

لأنه إما أن يكون غير متناهي الجهات كلها فذلك ظاهر إذ لم يوجد لحركته مكان و لم يخل عنه مكان أو يكون متناهيا في بعضها فذلك إما بمقتضى طبيعته أو بقسر قاسر فالأول محال إذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل الجوانب و الثاني لا يخلو إما أن إفادة القاسر ذلك الحد بأن قطعه أو جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف- و كبيرا بالتلطيف و التسخين فعلى التقديرين فشأن ذلك الجسم إما أن يكون غير متناه بمقتضى طبيعته و متناهيا بالقاسر و سيأتي بطلانه في البحث الرابع ثم على تقدير صحته إذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب إلى الجهة الفارغة عنه فلا يخلو إما أن يخلى من الجهة المقابلة أو لا يخلى فعلى الثاني لم ينتقل إليه بل ازداد حجما من هذا الجانب و إن أخلي فالجهة الغير المتناهية ثم هذه الحركة ليست

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۲

طبيعية لأن مطلوب الطبيعة محدود معين بالضرورة و المحدود لا ينتقل إليه ما لا حد له و إذا لم يكن الحركة طبيعية لم تكن قسرية إذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر.

البحث الرابع من الحكمة المشرقية أن الجسم الغير المتناهي لا وجود له

فضلا عن أن يكون متحركا أو ساكنا و ذلك لأن العلة القريبة لأحوال الجسم من مقداره و شكله و وضعه و سائر أحواله هي طبيعته السارية فيه و هي قوة جسمانية و كل قوة جسمانية فهي متناهية التأثير و التأثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية و هو محال.

البحث الخامس أن الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله و انفعاله واقعا لا في زمان

و ذلك لأنه لو فعل فعلا زمانيا فمنفعله إما أن يكون متناهيا أو غير متناه- فعلى الأول فمن شأن جزئه أن ينفعل من جزء

من الفاعل فإذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي أو في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان إلى الزمان الذي يفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة غير المتناهي إلى قوة المتناهي إذ الأجسام كلما كانت أعظم كانت قوتها أقوى و زمان فعلها أقصر فيجب من ذلك أن يكون فعل غير المتناهي لا في زمان و قد فرض في زمان و إن كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه إلى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب أن يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الأصغر أسرع من انفعال الجزء الأكبر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٣٣

الكائن لا في زمان فيكون الخلف فيه أظهر و أمحل فإذا عرفت ذلك من جهة الفعل- فلك أن تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل (١٠) في أن المقادير هل يمكن تجردها عن المادة و في أحكام أخرى بين الثلاثه

أما الأول فقالوا لا شبهة في أن المقادير المتواردة على الجسم مادية

كما مر فلو فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده إما لماهيته أو للوازم ماهيته أو لأمر عارض- فعلى الأول و الثاني يلزم استغناء هذه المقادير عن المحل لذاتها و هي مفتقره هذا خلف.

أقول و هذا إنما يلزم لو كان المقدار الجسمي طبيعة نوعية غير مشككة- و لا متفاوتة الأفراد في المقدارية و الحكماء جعلوا مراتب الأشد و الأضعف من الكيف أنواعا متخالفة مشتركة في الجنس و قد مر أن الاختلاف بالأزيد و الأنقص و الأعظم و الأصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالأشد و الأضعف في أنهما بمجرد الكمال و النقص- فإذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق أفرادها في مقتضى الماهية المشتركة لأنها لا تحصل لها إلا بالفصول و الاقتضاء فرع التحصيل و أما الشق الأخير و هو أن التجرد لأمر عارض فقالوا لا يخلو إما أن يكون أمرا حالا في المقدار أو المقدار حال فيه أو هما حالان في محل آخر فإن كان المقدار حالا فيه فهو إما مفتقر إلى الموضوع أو مستغنى عنه و على أي الوجهين كان المقدار غير مستغن عن الموضوع و إن كان المقدار محلا له فذلك المقدار إن كان مفتقرا إلى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع و إن كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه إليه لأن ما بالذات لا يزول بالغير و إن كانا حالين في محل فالفساد [فالمطلوب] أظهر.

أقول هذا أيضا موقوف على أن يكون المقدار نوعا محصلا و يكون العارض له عارضا في الوجود و إلا فلأحد أن يختار الشق الثاني و يقول إن حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن و أن الماهية المقدارية في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٣۴

ظرف التحليل ماهية ناقصة لا يقتضي شيئا من الغناء و الحاجة إلا بما يتحد معه في الوجود- و يحله عند التحليل كسائر الصور النوعية فإن الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته أن يكون حيوانا و لا أن يكون غير حيوان بل كل من الاقتضاءين حصل له بصورة أخرى محصلة للجسمية الطبيعية فهكذا حال التعليمية و ذلك لأن حلول تلك الصور عندنا حلول اتحادي للجسم بما هو جسم.

عقدة و حل عرشي

و لك أن تقول فإذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لأنه مقدار مجرد.

فاعلم أن الخلاء على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم و المقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى و قد مر الفرق بين الوضع الذي هو بمعنى المقولة و الذي يوجد في المقادير.

ثم اعلم أن كلما يتصوره الإنسان و له معنى محصل في خياله أو في عقله فيمكن وجوده في الخارج إلا لمانع و المانع إنما هي متحققه في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات و سنقيم البرهان على وجود الصور المفارقة المقدارية في الخارج كما على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فإذا تخيلنا الأبعاد الثلاثة من غير أن يلتفت إلى شيء من المادة و أحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا و لا يوجد في الخيال إلا متناهيا و إذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه و نهايته و ذلك هو السطح باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا و العدمي لا يقع تحت مقوله و ذلك السطح باعتبار تجرده عن الأحوال المادية من الألوان و الصقالة و الخشونة و غيرها هو الجسم التعليمي و كذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي و قد عرفت فيما مضى الفرق بين أن ينظر إلى الشيء لا بشرط أن يكون معه غيره و بين أن ينظر إليه بشرط أن لا يكون معه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۵

غيره فالمقدار ذو الأبعاد الثلاثه يمكنك أن تتخيله بالاعتبارين جميعا فأما السطح و الخط فلا يمكن تخيلهما إلا بالاعتبار الأول دون الثاني و كذا النقطة.

إذا عرفت هذا فنقول هذه الثلاثة من عوارض الجسم الطبيعي أما بيان عرضية الجسم فمن وجهين أحدهما أنه يزيد و ينقص و الجوهر باق على طبيعة نوعه و ثانيهما أن الجسم البسيط إذا قسم بقسمين كان نصفه مساويا لكله في الماهية و مخالفا له في المقدار و لو كان المقدار مقوما لهما كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة و أما عرضية الثلاثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من أنكر كونها وجودية- لكونها عبارة عن نهاية شيء و نهاية الشيء نفاده و فناؤه.

و التحقيق أن لكل من الخط و السطح اعتبارات ثلاثة فالسطح فيه اعتبار أنه نهاية و اعتبار أنه يقبل فرض بعدين على التقاطع القائمي و اعتبار أنه يقدر و يمسح و يشكل و يكون أعظم من آخر أو أصغر أو يساويه أما أنه نهاية فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا تحت مقولة و لكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للأبعاد الثلاثة لزمه من هذه الحيثية أن يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا الاعتبار تحت مقولة المضاف و إن [إذا] كان مضافا لا يكون إلا مقدارا.

و ستعلم الفرق بين المضاف الحقيقي و المشهوري و أما أنه ذو بعدين فليس هو بهذا الاعتبار مقدارا و لا كما بل مقداريته إنما هي باعتبار ما يخالف به سطحا آخر و لا يمكن أن يخالفه بالمعنى الآخر الوجودي و لا العدمي و لكن من الوجوه كلها عرض أما كونه نهاية فلما مر أنه ليس عدما بحتا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية أمر عارض للجسم الطبيعي المتناهي لأنه موجود فيه لا كجزء منه و لا يقوم دونه و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۶

أما كونه عارضا للمقدار التعليمي فمحل تأمل و أما المعنيان الآخران- فنقول لما ثبت أنه من حيث هو مقدار عرض و

معلوم أن نسبته إلى كونه بحيث يفرض فيه بعدان ليست كنسبة المقدارية إلى الصورة الجسمية بل نسبته إلى ذلك المعنى نسبة الفصل إلى الجنس لا نسبة عارض إلى معروض فكان المجموع عرضا لا أن أحدهما عرض و الآخر ليس بعرض و على هذا القياس حال الخط في كونه نهاية و في كونه بعدا واحدا و في كونه مقدارا و أما النقطة فليس فيه من هذه الاعتبارات إلا كونها نهاية للخط و إذا ثبت وجود الخط و السطح ثبت عرضيتهما لأن كلا منهما يزول و يطرأ على الجسم الطبيعي و هو بحاله.

و لك أن تستدل على وجودهما بأنا نجد الأجسام متماسة و التماس أن كان بتمام ذواتها أو ببعضها لزم التداخل فهو يكون بأطرافها و ما به التماس يجب أن يكون موجودا- و التماس بالسطح ظاهر و التماس بالخط كما في المسنمات فإن أشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم أن الملاقي و الملاقى له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه و وجهه أن السطح و الخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا صح القول بأن تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات و الجوهر إذ لا فاصل بينهما و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۳۷

أنه قد وقع بالخط أو السطح لما مر.

و اعلم أن الذي يقال أو ينقل من القدماء أن النقطة ترسم بحركتها الخط و الخط ترسم بحركته السطح و السطح الجسم فهذا إن كان منقولا من الحكماء فهو إما من رموزهم و تجوزاتهم كما هو عادة الأوائل أو يكون من باب التخييل بأن تفعل النقطة في الخيال بحركتها خطأ يفعل بحركته في جهة أخرى سطحا يفعل بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال و أما في الوجود فالجسم يتقدم على البسيط المتقدم على ضلعه المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته

فصل (۱۱) في مباحث أخرى متعلقة بالمقادير

الأول أن المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة

لأنه لا يقتضيه الصورة الجسمية لذاتها و إلا لاشتركت الأجسام كلها فيه و لما مر أن الجسم الواحد يختلف عليه المقادير و ليس أيضا بسبب الفاعل بلا مشاركة المادة لأن الفاعل إذا أعطى مقدارا لصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك إما بأن يتمدد إلى جانب أو بأن ينتقص من جانب و ذلك لا يكون إلا بأن ينفعل و الانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب أحوال يعرض المادة و يخصص استعدادها لمقدار دون مقدار و الاستعداد أيضا من باب الإمكانات فلا ينفك عن طبيعة مخصوصة صورية تفعل بذاتها أو بقسر قاسر و كلاهما يرجع إلى صورة نوعية مع مادة قابلة.

و اعلم أن المقدار المعين و إن أمكن تجريدها عن المادة و لواحقها إما في الخيال أو في عالم آخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة إلا بأن يصير وجودها وجودا آخر أقوى و أتم من هذا الوجود حيث يسلب عنه كثير من لوازم هذا الوجود.

الثاني أن الاستقامة و الانحناء فصلان منوعان للخط

لا يمكن أن يكون خط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۸

واحد مورد الاستقامة و الانحناء و كذلك الاستواء و الاستدارة للسطح فصلان له و كذا مراتب التقويسات المتفاوتة و التدويرات المتفاوتة في الخطوط و السطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيأتي في باب الكيفيات المختصة بالكميات.

الثالث أنه كما أن النقطة غير منقسمة

لأنها نهاية الخط و لو كان لها جزءان كان الآخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض و السطح في العمق بالبيان المذكور فعلم أن النقط إذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لأن الواسطة إن منعت الطرفين عن التداخل [الملاقاة] فانقسمت و إن لم يمنع فتداخلت الجميع- و المقدار لا يحصل إلا من أجزاء متباينة الوضع غير متداخلة و بهذا البيان يظهر أن لا يحصل السطح من تأليف الخطوط و لا الجسم من اجتماع السطوح.

الرابع أنه يستحيل أن يوجد نسبة عددية أو مقدارية

صمتية بين اثنين من هذه الثلاثة بالبيان المذكورة.

الخامس رسم أقليدس النقطة بما لا جزء له

فقيل غرضه تمييزها عن المقادير- و إلا فالرسم صادق على الوحدة و الباري جل مجده فمن أراد الرسم لمميز لها عما سواها فلا بد من قيد آخر فقالوا النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم أو لا جزء له و الباري تعالى ليس له وضع و لا إليه إشارة و كذا الوحدة و منهم من رسمها بأنها نهاية للخط.

أقول و لا ينتقض بنقطة رأس المخروط و لا بمركز الكرة لأن الأولى ليست نهاية إلا لسهم المخروط لا لجسمه أو سطحه كما توهمه بعض المتأخرين و الثانية نهاية لإنصاف الأقطار المتقاطعة و لو في الوهم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۳۹

و اعلم أن كثيرا من أحوال العدد قد ذكرناه في مباحث الوحدة و الكثرة- فبقي علينا من مباحث الكم أمر الزاوية و أمر المكان و أما أحوال الزاوية فنؤخرها- إلى الكيفيات المختصة بالكميات و أما أمر المكان فنذكرها الآن

فصل (۱۳) في المكان و إنيته

[حجج المنكرين للمكان و الجواب عنها]

الشيء قد يكون معلوما من جهة بعض أماراته و خواصه دون بعض فيصير مطلوبا من تلك الجهة نفيا و إثباتا و تنويعا و تقسيما و المفهوم من المكان ما يصح أن ينتقل الجسم عنه أو إليه و أن يسكن فيه و أن يكون مشارا إليه بأن يقال للجسم هنا أو هناك و أن يكون مقدرا له نصف و ربع و أن يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه- فهذه أربع أمارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه- فمنهم من أنكر وجوده محتجا بأنه لو كان موجودا لكان إما جوهرا أو عرضا و كلاهما محال.

أما الأول فلأنة لو كان جوهرا لم يكن مجردا لقبوله الوضع فيكون جسما و هو محال لاستلزامه التسلسل لأن كل جسم فله مكان فإذا كان المكان جسما كان له مكان و يتسلسل لا إلى نهاية و لأنه يلزم تداخل الأجسام و أما كونه عرضا فلأنة إما أن يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال إليه أو منه بل معه و أيضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم

أو يقوم بغير المتمكن فلم يكن من أحوال الجسم المتمكن بل يكون المتمكن شيئا آخر لأن المتمكن من قام به المكان فيجب أن يكون هو الحاوي لا المحوي.
حجة ثانية لهم لو كان المكان لا بد منه للحركة فلا يخلو إما أن يكون المكان محتاجا إلى الحركة و هو محال لتحققه مع عدم الحركة أو الحركة محتاجة إليه و هو أيضا

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۰

محال لأن العلة للشيء إحدى العلل الأربع و هو ليس بفاعل للحركة لأن فاعلها طبيعة أو إرادة أو قسر و لا عنصر لأن العلة العنصرية لها هي المتحرك و لا صورة و هو ظاهر و لا غاية لأن العلة التمامية للشيء إنما يجب وجودها في الأعيان عند الوصول إلى الغاية و المكان يجب وجوده قبل الوصول إلى الغاية و لأن الكمال إما خاص و إما مشترك و الخاص صورة الشيء و المكان ليس صورة المتحرك و المشترك ما يكون له و لغيره و المكان عندكم خاص.
حجة ثالثة لهم لو كان كل جسم في مكان لكانت الأجسام النامية في مكان- و لكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان إلى غير النهاية و بطلان التالي يستلزم بطلان المقدم.
حجة رابعة لهم الحركة عبارة عن الانتقال و الاستبدال للقرب و البعد- فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لأوجب للنقطة مكانا لأنها قد يقع لها الانتقال و التالي محال. و الجواب أما عن الأولى فبأن المكان إما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل و لا التسلسل و إما عرض قائم بغير المتمكن لأنه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لظاهر المحوي و أما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها فربما لم يوجد كما في كثير من الأعراض ثم لا نسلم أن المتمكن مشتق من المكان بل من التمكن و هو صفة الجسم المتمكن و لو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۱

الكائن في شيء آخر كالمعلوم المشتق من العلم و هو في العالم.
و عن الثانية أن الحركة محتاجة إلى المكان و لا نسلم كون المحتاج إليه منحصرا في أحد الأمور المذكورة فإن الاثنين محتاج إلى الواحد و هو غير العلل الأربع بل المراد ما يتقدم بالطبع و إن كان شرطا غير هذه الأربع.
و عن الثالثة أن النامي يستبدل بنموه مكانا بعد مكان فلا يلزم ما قالوه.
و عن الرابعة بالفرق بين ما بالذات و ما بالعرض و القائلون بوجوده قوم منهم من يدعون البداهة و هو أولى و قوم يستدلون عليه بوجوه منها أن الانتقال عبارة عن التغير في الأين لأنه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر و كمه و كيفه و وضعه و سائر الأعراض و قد لا يقع هذا الانتقال و يتغير في كل من تلك الأمور فعلم أن هذا الانتقال هو تغير في الأين أعني في النسبة إلى المكان فثبت وجوده و منها أن نشاهد سما حاضرا ثم يغيب و يحضر جسم آخر حيث هو فالبديهة تحكم بأن للمتعاقبين مورد مشترك و ليس ذلك إلا المكان لأنه هو الذي كان للأول ثم صار للآخر و منها أن وجود الفوق و السفل معلوم بالضرورة و ذلك يقتضي وجود المكان و في الكل محل تأمل.
[وجه الجمع بين الأقوال]

و اعلم أنه ذكر بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب في أمر المكان و هو أن هذا الأمر المعلوم ببعض الأمارات ليس بخارج عن الجسم و أحواله فهو إما جزء الجسم أو لا فإن كان جزأه فهو إما هيولاه أو صورته و إن لم يكن جزء و لا شك أنه يساويه فهو إما عبارة عن بعد يساوي أقطاره و إما عبارة عن سطح من جسم يلاقيه- سواء كان حاويا له أو محويا له و إما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي- المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة مذاهب و إلى كل منها ذاهب.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۴۲

و احتج الذاهب بأنه الهيولى

بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و المادة يتوارد عليه الصور فيكون هو هي و الزاعم بأنه صورة بأن المكان محدود حاصر- و الصورة محدودة حاصرة و القياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان- و إن صحح الأول بأن المكان يتعاقب عليه المتمكنات و كلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة.

و الثاني بأن المكان محدود حاصر و كل محدود حاصر فهو صورة تصير الكبرى كاذبة و الذي دل أيضا على فساد هذين المذهبين أمور أحدها أن المكان يترك بالحركة و الهيولى و الصورة لا تتركان.

و ثانيها أن المكان يطلب بالحركة و هما لا تطلبان بالحركة.

و ثالثها أن المركب ينسب إلى الهيولى فيقال باب خشبي و لا ينسب إلى المكان

فصل (۱۳) في تحقيق ماهية المكان

قد علم في الفصل السابق إنية المكان

[وجود المسلكين في ذلك]

فنقول في تحقيق ماهيته أن الجسم لا شبهة في أنه مال للمكان بكليته فلم يجز أن يكون غير منقسم و لا منقسما في جهة بل إما في جهتين فيكون سطحا أو في الجهات فيكون بعدا و إذا كان سطحا لا يجوز أن يكون حالا في المتمكن و إلا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه و لا بد أن يكون مماسا للمتمكن حاويا له من جميع الجوانب و إذا كان بعدا لم يجز أن يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه و لا ماديا و إلا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان إما السطح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۴۳

المذكور و هو مذهب المعلم الأول و أتباعه كالشيخين و غيرهما و أما البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته و هو مذهب أفلاطن و الرواقيين و الأقدمين و تابعهم المحقق الطوسي فكأنه جوهر متوسط بين العالمين و مما يؤيد مذهبهم أنا سنقيم البرهان على وجود عالم مقداري محيط بهذا العالم لا كإحاطة الحاوي بالمحوي- بل كإحاطة الطبيعة للجسم و الروح للبدن و ليكن المكان من هذا القبيل و هو مؤيد أيضا بالأمارات كما ستعلم و أصحاب البعد منهم من زعم أن العلم به ضروري لأن الناس كلهم يحكمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء و أن مكان نصف الماء نصف مكان كله و كذا لكل جزء جزء منه بأي وجه قسم و منهم من احتج عليه و لهم في ذلك مسلكان أحدهما ما يثبت البعد و ثانيهما ما يبطل السطح-

[مايبطل المسلك الأول]

أما المسلك الأول فمن وجهين- الأول أن اختلاط الأمور إذا كان منشأ للاشتباه فإنما يزول الاشتباه برفع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى إلا واحد فيحصل التميز و البعد من هذا القبيل- فإنا إذا توهمنا خروج الماء من الإناء و عدم دخول الهواء فيه فيلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجودا و هو المطلوب و الثاني أن كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة-

[ما يبطل المسلك الثاني]

و أما المسلك الثاني فلوجوه- الأول أنه يلزم كون الشيء ساكنا و متحركا في زمان واحد فإن الطير الواقف في الهواء و السمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء و الماء عليهما متحركان- فإن الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما.

و الثاني أن المكان يجب أن يكون أمرا ثابتا ينتقل منه و إليه المتحرك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۴

و نهايات المحيط قد يتحرك من موضع إلى موضع و لو بالتبع فلا يكون السطح مكانا.

و الثالث أن المكان متصف بالفراغ و الامتلاء و هو نعت البعد لا نعت السطح.

و الرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لأجزاء الجسم مكان و هو محال لأن جزء الجسم جسم.

و الخامس أن النار بكليته تطلب مكان الفوق و الأرض بكليته تطلب مكان السفل و محال أن يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا و لكونه يستحيل أن تحصل ملاقاة الجسم بكليته أي بذاتها لها فإن المطلوب هو البعد على الترتيب.

السادس أنه يلزم أن لا يكون للجرم الأقصى مكان و ينتقض أيضا بكثير من الأجسام التي لا مكان [مكانية] لمكانها كجسم طبلي له سطحان مستديران متوازيان منطبقان على سطح جسمين كذلك من الجانبين أو مقعران منطبقان على محدبين فيهما و في تمام دوره نقر و تقعير مستدير و لا يظهر لهذين الجسمين مكان بتفسيرهم.

السابع أنه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان و بقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالأول يظهر في الزق المملو ماء أو هواء إذا نقص منه شيء مما فيه و الثاني في الجسم المثقوب و الثالث في الشمعة المجتمعة إذا انبسطت و الجسم إذا قسمت أقساما متوازية لكن المساواة بين المكان و المتمكن لازمة هذا خلف.

[ادلة القول بالسطح]

و للقائلين بالسطح أجوبة عن هذه الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لأنها ضعيفة و المقرر المشهور عندهم أن مكان كل سافل من الكرات الكلية الثلاثة عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۵

ظاهر ما تحته الإمكان الأسفل فإنه باطن الماء و الهواء مع الانفصال الواقع بينهما- فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل و ليس للمحاط شيء من مكانه الطبيعي- و يمكن الجواب عن هذا بما لا يخلو عن قصور و عمدة ما وقع الاحتجاج به لأصحاب السطح أن المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلي الماهية من غير امتياز و متى اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بأن يكون أحدهما عارضا و الآخر غير عارض- أولى من أن يكون كلاهما عارضين أو

أحدهما عارضا للآخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح.

و الجواب منع اتحادهما بالماهية النوعية و ربما احتجوا بأن تجويز أن بين طرفي الإناء شخصان من البعد مع أن الماهية واحدة و الإشارة واحدة تجويز كون الشخص الإنساني المشار إليه شخصين بل ليس بأن يكون شخصين أولى من أن يكون أشخاصا كثيرة بل غير متناهية.

و الجواب بعد المنع المذكور أن وحدة الشيء بوحدة آثاره و لوازمه و أسبابه فإذا كانت واحدة كان واحدا و إذا تعددت كان متعددا و آثار البعد و لوازمه غير آثار الجسم و لوازمه فإن الجسم الذي في البعد المذكور يخرج منه و يدخل فيه و هو هو بحاله فعلم أنهما اثنان.

فإن قلت الامتياز بين البعد الذي بين أطراف الإناء و جسم ما متعذر فإن فرض عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج الماء منه مستحيل قلنا التميز حاصل بأن ذلك البعد أمر متعين في ذاته و مطلق الجسم لا تعين له إلا بواحد من المخصوصات فإذا امتاز البعد من كل منها امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا.

حجة أخرى للنافين للبعد المجرد قالوا هذه اللأبعاد المفارقة إما متناهية أو غير متناهية و الثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية و كل متناه فله

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۶

حد أو حدود فيكون مشكلا و ذلك الشكل إما لذاته أو بفعل غيره فإن كان لذاته كان شكل جزئه مساويا لشكل كله لاشتراك كله و جزئه في الطبيعة النوعية و قد ثبت وجوب اتفاق المشتركين في الماهية في لوازمها و لو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا لكله فإذن لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هذا خلف و إن كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا بقبول الفصل و الوصل و التمدد و ذلك محال فبقي أن يكون بسبب المادة فإذا المقدار مادي فيكون جسما فإذا البعد جسم هذا خلف.

حجة أخرى لهم أنا نشاهد الأجسام متمانعة من التداخل و منشأ الممانعة ما يقتضي كونا في الحيز لذاته و الذي يقتضي الحصول في جهة و حيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى أو الصورة و الأعراض أما الهيولى فلأنها في حد ذاتها مجردة عن الوضع و الحيز كما سنبين في موضعه و أما الصورة فلأن الجسم الواحد قد يتحلل فيشغل حيزا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۷

كبيرا و يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية بحالها فعلم أنها في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز و إلا لما اختلفت الشغل مع اتحادها و أما سائر الصور و الأعراض فلا يشغل الأحياز شغلا بالذات بل الشاغل بالذات هو المقدار فعلمنا أن المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا يلزم التداخل المستحيل.

أقول الترديد غير حاصر و المنع في كل منها إلا الأعراض وارد لاحتمال أن يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار أو الصورة معه أو هو مع المادة- و الذي يؤيد هذا أنا نتخيل مقدارا عظيما مثل العالم بمجموع ما فيه من السماوات و الأرضين و نتخيل مقدارا آخر أضعاف المقدار الأول أو مثله داخلا فيه و هكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيها و لا تفاسد بل مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها و كثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم

كثيرة مقدارية لا تزاحم و لا تضايق بينها و ما يروى عن قائدنا و هادينا ص- أنه رأى ما بين قبره و منبره روضة من الجنان و رأى في عرض الحائط جنة عرضها السماوات و الأرض و رأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين و رأى أمته ليلة المعراج- و قد انسد الأفق بوجوه أخيارها.

و أيضا القائلون بأن الرؤية بانطباع شبح المرئي في العضو الجليدي- يلزمهم التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا و إن كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم من هذا كله أن المانع من دخول الأجسام- بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بل بشرط المادة و السر فيه أن معنى كون الشيء ماديا أنه مصحوب بالقوة و الاستعداد بما هو استعداد لا يجامع الفعلية إلا أن الكم المتصل في قبول التعدد فإذا صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية و في المنفصل قوة الاتصال فإذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية- فكذلك في شأن الجسم أن يحل مكانا و لا يحصل ذلك إلا بزواله مع المكان الأول- و كما لا يحل جسم مكانين معا لا يحل جسمان مكانا واحدا لا لإباء المكان عنهما بل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۸

لإباء أحدهما عن الاجتماع مع الآخر كإباء أجزاء كل جسم أن يجتمع اثنان منها في حيز واحد فعلم أن ذلك من خاصيه المادة لا غير.

[دليل كون المكان بعدا ثالثا]

ثم من أمعن النظر في حال كل جسم طبيعي يجد أن في جبلته طلب المكان الطبيعي و المحافظة عليه و ذلك مما له مدخل في صلاح وجود الجسم بما هو جسم- لا بما هو ذو سطح و ليس في طبع الجسم بما هو جسم أن يطلب شيئا لا يوجد له بالحلول- و لا بالمداخلة التامة معه و نفس السطح الذي للحاوي يمتنع الحصول للمحوي و لا المماسة له ممكن الحصول له بما هو جسم و قد لا يكون موجودا عند طلب الجسم المكان و الحركة في الكيف و إن كان فيها طلب كيفية لا تكون بعينها حاصلة- إلا أن المتحرك فيها ما دامت حركته يكون له كيفية متصلة إلى أن يتصل إلى تلك الكيفية المطلوبة و كذا الحركة في الكم و الوضع و غيرهما فالمكان إن كان بعدا و الأين نسبة الجسم إليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة فرد من الأين التدريجي المتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين ابتداء الحركة و انتهائها الذي هو المطلوب بالحركة و أما إذا كان المكان سطحا و الأين عبارة عن نسبة الجسم إليه فلا يتصور فرد تدريجي اتصالي للسطح و لا للنسبة إليه إذا لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح و تركب الزمان و المكان من غير المنقسمات- و لا في زمان الحركة فرد زماني من السطح و هذا أيضا يرشدك إلى كون المكان بعدا

فصل (۱٤) في الرد على القائلين بالخلاء و هم طائفتان

و الأكثرون منهم زعموا أن الخلاء أمر غير وجودي أي ليس أمرا وجوديا- قال الإمام الرازي نحن نعبر عن مذهبهم بعبارة لا توهم كونه أمرا وجوديا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۴۹

فنقول إنا نجوز وجود جسمين لا يتلاقيان و لا يكون بينهما ما يلاقيهما قالوا أما الذي توهم كون الخلاء وجوديا و أن بين

ذينك الجسمين أبعادا فذلك وهم كاذب- كما أن من توهم أن خارج العالم خلاء أو ملأ وهم باطل و منهم من سلم أن الخلاء أمر وجودي و الذي يدل على بطلان القول الأول أن الجسمين إذا فرضا بحيث لا يلاقيهما جسم قد يكون ما بينهما قدر ذراع و قد يكون ما بينهما أكثر من ذراع و القابل للمساواة و المفاوتة لا يكون إلا كما موجودا لا موهوما محضا فيكون جوهريا مقداريا لا محالة و هذا بخلاف الأبعاد المتوهمة خارج العام فإنها أمور كاذبة ممتنعة الوجود و أما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني أمران.

الأول الخلاء مما يمكن مسحه و تقديره كما مر و هو من خواص الكم هو إما كم أو متكمم و الكم إما منفصل أو متصل و كون الخلاء كما منفصلا باطل لأن حصوله من وحدات غير متجزية و كان يستحيل أن يطابقه الجسم القابل للانقسام لا إلى حد و لأن الكم المنفصل عدد و العدد غير ذي وضع و مكان الجسم ذو وضع فالخلاء إذا كان كما فهو متصل و إن كان كما متصلا فهو إما ذو وضع بالذات أو ذو وضع بالعرض فإن كان الأول فهو جسم و المفروض خلافه و إن كان الثاني فيكون مقارنا لجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هذا خلف.

و هذا التقرير أولى مما قيل فإذا كان كما متصلا بالذات فلا شك أنه كم ذو وضع بالذات فإن الخلاء مقدار و متى كان كذلك استحال أن يوجد إلا في المادة فيكون جسما هذا خلف.

و ذلك لأنه قد مر أن مجرد كون الشيء مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع و أما إذا كان كما بالعرض فيكون متصلا بالعرض لما عرفت فلم يكن بحيث إذا فرض مجردا عن الأجسام و المقادير يكون قابلا للأبعاد و المفروض خلافه هذا خلف.

و هذا أولى مما يقال فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الخلاء حالا في المقدار- أو المقدار حالا فيه أو هما حالان في ثالث فعلى الأول يكون حالا في المادة لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۰

المقدار حال فيها و الحال في شيء حال في ذلك الشيء فيكون الخلاء ملأ و كذا على الثاني لأن محل المقدار مادة و على الثالث كان الخلأ جسما إذ لا معنى للجسم إلا الذي فيه قابلية الأبعاد فثبت أن الذي فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل.

حجة أخرى أن الجسم لو حصل في الخلإ لاستحال أن يكون متحركا أو ساكنا و التالي محال فالمقدم مثله بيان الاستلزام أن الخلأ لا يخلو إما أن يكون متشابه الأجزاء أو مختلفها و الثاني محال لأن ما به يخالف جزؤ جزأ إما أن يكون لازما لذلك الجزء أو لا فإن لزم فاللزوم إما لنفس ماهية الجزء أو لأمر زائد عليه.

الأول باطل لأن الخلاء عبارة عن الأبعاد المفارقة فلا اختلاف بين أجزائه في هذا المفهوم كيف و أجزاء المتصل الواحد متشابه في الماهية.

و الثاني أيضا باطل لأن لوازم الماهية مشتركة بين أفرادها و إن كان وجه التخالف عارضا فالفرض زواله لكونه ممكن الزوال حتى يحصل التساوي بين الأجزاء المفروضة للخلاء و إذا كان كذلك استحال أن يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم- و الآخر مهروبا عنه بالطبع و إذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعي فحينئذ لا يكون له سكون طبيعي و لا حركة طبيعية و بهذا ثبت أن لا يكون له حركة و لا سكون قسريان لأن القسر فرع الطبع و لا أن يكون له حركة إرادية أو

سكون إرادي لاستحالة أن يخص أحد المثلين بحكم دون الآخر.

أقول و هذه الحجة لا تفيد أزيد من أن لا يكون مجرد البعد مطلوبا داعيا للحركة- فيجوز أن يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص و أيضا لا يلزم إذا كان لشيء واحد أمكنة متشابهة أن يمتنع سكونه في واحد منها فإن أمثال هذه المواضع إن اتفق للجسم الحصول فيه وقع بطبعه فيه كحال أجزاء العنصر الكلي كالماء و الهواء و لو لا ذلك لما كان سكون و لا حركة بالطبع لشيء من أجزاء العنصر الواحد في حيزه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۱

حجة أخرى و هي المعول عليها أن الجسم إذا تحرك في مسافة فكل ما كانت مسافته أرق كانت الحركة فيها أسرع و بالعكس أبطأ لأن الرقيق شديد الانفعال و الغليظ شديد المقاومة للدافع فإذا فرضنا حركة في خلاء فهي لا بد أن يكون في زمان لأنها قطع مسافة منقسمة إلى أجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان و لنفرض حركة أخرى لذلك الجسم في ملإ على تلك المسافة و زمانه أطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة و ليكن زمان الأولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له في ملإ أرق من ذلك الملإ بنسبة الزمانين فإذا كانت رقته عشرة أضعاف رقة الملإ الأول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية لما قررنا أن زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فوجب أن يكون زمان الحركة الثالثة الذي هو عشر زمان الحركة الثانية مساويا لزمان الحركة الأولى فيلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه فإن فرضت رقة المسافة الثالثة على نسبة أكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها أقل من زمان الحركة الخلائيه و هذا أشنع حيث يلزم أن يكون الحركة مع العائق أسرع من الحركة لا معه.

و اعترض بأن المحال إنما لزم من إخراج الحركة من أن يستحق لذاتها زمانا معينا بل جعلتم استحقاقها للزمان بحسب ما في مسافتها من المقاومة- و ذلك باطل لأن الحركة ماهيتها قطع و لا محالة قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل و كذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعي زمانا و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۲

لذلك حركة الفلك في زمان و إن لم يكن لها مقاوم و لا عائق نعم قوام المسافة يوجب طول الزمان لا أصله فإذا ثبت ذلك فالحركات الثلاثة متفقة في أصل الزمان الذي بإزاء أصل الحركة و هو حاصل للحركة التي في الخلاء و أما الذي بإزاء المقاومة فلا شك أنه يقصر لقلة المقاومة و يطول بكثرتها فالساعة الواحدة في مقابلة أصل الحركة- و باقي الساعات بإزاء المقاومة كالتسعة مثلا فإذن إذا كانت مقاومة أخرى عشر تلك المقاومة- كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لأجل ذاتها و عشر تسعة ساعات أعني تسعة أعشار ساعة لأجل ما فيها من المقاومة و المجموع ساعة و تسعة أعشار ساعة فلا يلزم من هذا تساوي زمان ذي المعاوق و عديمه و هذا الشك مما أورده صاحب المعتبر و استحسنه الإمام الرازي و ستعلم وجه اندفاعه في بحث الميل.

حجة أخرى سيأتي في مباحث الحركة أن الحجر إذا رمي قسرا إلى فوق فهو إنما يتحرك لأن المحرك أفاده قوة تحركه إلى فوق و تلك القوة إنما تبطل لمصادمات الهواء فلو لم يكن في المسافة هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة و لا تضعف فلا رجوع للمرمي إلا بعد وصوله إلى سطح الفلك و لما لم يكن كذلك علم أن المسافة غير خالية و هذه ضعيفة

لعدم دلالته على وجود الملإ في العالم فضلا عن وجوبه و لا يدل على أزيد من وجود الهواء في بعض المسافات التي يرمى فيها الحجر مع جواز أن يكون في خللها خلاء كثير و بعد ما ينتهي حركتها إلى السماء أيضا خلاء صرف

فصل (۱۵) في ذكر أمارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء

الأول أن الإناء الضيق الرأس المملو من الماء

إذا كان في أسفله ثقبة ضيقة ينزل الماء منها إذا فتح رأسه و لم ينزل إذا سد فعلم أن عدم نزول الماء مع ثقله الطبيعي- لضرورة امتناع الخلاء و أما النقض بنزول الزيبق و بنزول الماء عند اتساع الثقبة و بعدم نزوله أيضا إذا كان نصف الإناء فيه هواء فمندفع بأن فرط ثقل الزيبق ربما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۵۳

أوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك إلى التحرك فإذا لم يجد مكانا وراءه اضطره ذلك إلى مزاحمة الزئبق كما في مزاحمته للماء و دخوله من نواحي الثقب و إن تعذر ذلك احتبس الزئبق و لم ينزل لأن الطبيعة تفعل الأسهل فالأسهل و لا يمتنع أيضا أن يكون وقوف الماء أسهل على الطبيعة من تعظيم حجم الهواء.

الثاني أن الأنبوبة إن أغمس أحد طرفيها في الماء و مص الطرف الآخر

يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعي فما هذه المتابعة منه للهواء إلا لامتناع الخلاء- من هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة و تلازم السطوح ليس بسبب أن الخلاء للخلاء قوة جاذبة كما سنبطله و مما يؤيد ذلك أنه إذا أفرط الإنسان في مص القارورة أو المحجمة و كانت رقيقة انكسرت و إذا وضعنا المحجمة على السندان و مصصناها فإنه يرتفع السندان بارتفاعها.

الثالث أنا إذا أدخلنا رأس الأنبوبة في قارورة و سددنا الخلل الذي بين عنق القارورة و الأنبوبة

فإذا جذبنا الأنبوبة المصمتة تنكسر القارورة إلى الداخل- و إن أدخلناها تنكسر إلى الخارج و إن مصصنا المجوفة تنقلب هواؤه نارا و ربما ينشق-

الرابع لو أمكن الخلاء فينزل الماء من الأواني الضيقة الرأس و لا يلزم الحاجة إلى صعود الهواء داخل الإناء

فكنا لا نرى النفاخات و البقابق.

و لأصحاب الخلاء متمسكات ضعيفة كلزوم الدور في كل حركة مكانية- أو إيجاب حركة بقة لانتقال السماوات من مواضعها و بأن التخلخل و التكاثف علامة تحقق الخلاء و بأن النمو بنفوذ جسم في داخل النامي فيكون فيه أجواف خالية و بأن كل جسم لو وجب أن يماس سطحه بسطح جسم آخر يلزم منه تحقق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۵۴

أجسام بلا نهاية و هو محال و إن لم يجب فجاز أن يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر- فجاز الخلاء و الكل مندفع بأدنى تأمل و أقوى متشبثاتهم أنا إذا رفعنا سطحا أملس واقعا أعلى سطح أملس مثله رفعا متساويا دفعة عند الحس فلا يخلو في الحقيقة إما أن يرتفع بعض أجزاء السطح الأعلى قبل بعض يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم- و هو مما يكذبه

الحس سيما في الحجر و الحديد مثلا أو يرتفع أجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما وقتا من الزمان من الجسم لأن ذلك الجسم ينتقل من الخارج إلى الوسط و ليس انتقاله من الثقب التي فيها إذ رب جسم لا ثقبة فيه و لو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم أن انتقال الأجسام إلى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة يحتاج أن يمر بالطرف أولا لامتناع أن يكون في الوسط دفعة بلا مادة أو بلا استحالة لأن كل استحالة في زمان أو أن يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فإذا كان مرورها بالطرف قبل مرورها بالوسط كان الوسط خاليا قبل ذلك و هو المطلوب.

و جوابه منع إمكان الارتفاع لمثل ذلك السطح الأملس و ما يرفعه من السطوح فلا يخلو من خشونة و تضاريس و إن خفي ذلك على الحس.

و ربما تمسكوا بعلامات أولها أن القارورة إذا مصت مصا شديدا و ضم الثقب بالإصبع ثم كبت الثقبة في الماء و أزيل الإصبع دخل فيها ماء كثير فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله.

و ثانيها لو ألصقنا أحد جانبي الزق مع الآخر بحيث لا يبقى فيها شيء من الهواء و شددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا أحد الطرفين عن الآخر فحصل بينهما جوف خال و هو المطلوب.

و ثالثها أن التجربة دلت على إمكان دخول مسيلة في زق مضموم الرأس يزاحم فيه الهواء بحيث انتفخ به فلو لم يكن فيه خلاء لم يمكن دخولها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۵

و رابعها أنا نرى إناء مملوا من رماد يسعه معه ملء ماء فلو لا أن هناك خلاء لاستحال ذلك.

و خامسها أن الدن يملأ شرابا ثم يجعل الشراب بعينه [في زق] ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلو لا أن في الشراب خلاء انعصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ذلك.

و الجواب عما ذكروه أولا أنه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء- لأن الهواء الخارج قد وجد مكانا فارغا و فراغ بعض القارورة أمر ممكن عندهم فهذا بأن يستدل به على بطلان الخلاء أولى.

و التحقيق أن الكيفيات و الحركات كما تكون طبيعية و قسرية كذلك المقادير قد تكون طبيعة و قد تكون قسرية و المادة الواحدة يجوز أن تقبل مقدارا عظيما- بعد ما قبلت مقدارا صغيرا و حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل و كانت شديدة التهيؤ للعود إلى مقدارها الطبيعي فإذا لقيها برد الماء تكاثف عودا إلى مقداره الطبيعي- فتبعه الماء لضرورة الخلاء.

و عما ذكروه ثانيا أن الهواء يدخل في مسام الزق و قد جرب ذلك بما يدل على وجوب الملإ فيكون عليهم لا لهم.

و عن الثالث بإمكان انقباض ما في الزق أو انبساط محيطة أو ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من رأس المسيلة فيه.

و عن الرابع بأنه كذب محض.

و عن الخامس بأنه يجوز أن لا يظهر تفاوت مقدار الزق في الحب للحس- أو يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار أو هواء أو يتكاثف فيصير أصغر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۶

فصل (١٦) في أن الخلاء لو ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة و لا دافعة للأجسام

زعم محمد بن زكرياء الرازي أن له قوة جاذبة للأجسام و لهذا يحتبس الماء- في الأواني التي تسمى سراقات الماء و ينجذب في الأواني التي تسمى زرقات الماء و منهم من أثبت له قوة دافعة لها إلى فوق و يدل على بطلان الأول أن الخلاء متشابه الأجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات و على بطلان الثاني إن الخلاء المحرك إما المبثوث في داخل الجسم أو في خارجه المحيط به.

فعلى الأول إما أن يكون محركا لأجزائه أو لكله و الأول محال لأن كل واحد من أجزاء الجسم ليس فيه خلاء فلم يكن حركتها بسبب الخلاء بل بمحرك آخر- فإذا حرك مجموع المحركات مجموع الأجزاء كان الجسم متحركا لا محالة بسبب ما حركها لا بسبب آخر.

و الثاني أيضا محال لأن تحريك ما يتركب عن الأجزاء لا يمكن إلا بتحريك أجزائه كما أن علة المركب لا بد أن تكون علة لأجزائه و أما على الثاني فمعلوم أن الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده إلى فوق فإذن لا ينفعل من الخلاء إلا جسم يتخلخل الخلاء بين جزء من أجزائه فرجع إلى أن بعض الأجسام مقتضى طبعه أن يتباعد بعض أجزائه عن بعض فيلزم هرب الأجزاء المتجانسة بعضها عن بعض و هو باطل لأن التجانس علة الضم و يلزم هربها إلى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة و أيضا إن لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب عنه محال و إن كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۷

لاتحاد الماهية وجه آخر الخلاء الموجب للدفع و حركة الجسم إلى فوق لا بد و أن يكون ملازما له منتقلا معه فيحتاج الخلاء إلى مكان طبيعي له حتى يكون مطلوبا يتحرك إليه ثم إن لم يكن ملازما بل لا يزال الجسم يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء إلا في آن و في الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا و بعد الآن لا يكون ملاقيا له إلا أن يقولوا إن الخلاء يعطي للجسم قوة محركة يحركه إلى جهة و هذا ينافي تشابه الخلاء.

تذنيب-

زعم المتكلمون أن مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تأملوا عرفوا أن الجسم الأسفل ليس بكليته مكانا للجسم الذي فوقه بل سطح الأسفل هو المكان مع أنهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع أنه ليس تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الأسفل لكان سطح منه و من الناس من يجعل السطح مكانا كيف كان و يقولون كما أن سطح الجرة مكان الماء كذلك سطح الماء مكان للجرة.

و احتجوا بأن الفلك الأعلى ذو مكان لأنه متحرك و ليس له نهاية حاوية من محيط- فمكانه سطح ما تحته و الحجة ضعيفة لأن حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية و مما دل على فساد مذهبهم بل مذهب القائلين بالسطح مطلقا.

أن الجمهور اتفقوا على أن الجسم الواحد ليس له إلا مكان واحد كما مرت الإشارة إليه و من الناس من ذهب إلى أن مكان الجسم جسم يحيط به من جهة الإحاطة- و يرد عليه أنه [يلزم] أن يكون المكان من قبيل الإضافات و أن لا يكون للمحدد مكان- فعلم أن أسلم المذاهب و أتمها القول بالبعد و هذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست إحاطته للأبعاد

الجسمانية و لا انطباقه عليها إحاطة و انطباقا لذي وضع بذي وضع آخر و عليه براهين تناهي الأبعاد الوضعية لا يجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۸

لذاته و فوق كل بعد مادي بعد آخر مادي إلى أن ينتهي إلى بعد هو آخر الأبعاد المادية الوضعية و فوقه بعد غير محتاج إلى مادة و لا قوة انفعالية لغلبة أحكام الفعلية و الصورية عليه و هو غير متشكل بشكل من الأشكال الوضعية و لا أيضا يقابل الإشارة الحسية بل يقبل الإشارة الخيالية و يشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعية و بالعرش الذي يستوي عليه الرحمة الإلهية هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية إحاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين و واسطة بين العالمين فمن أحد الجانبين و هو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور و التماثيل و من الجانب الأسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية و أبعادها المادية كالخيال الذي فينا فإنه جوهر مقداري ذو فسحة امتدادية و هو ينفعل عن الحق بالصور المثالية الفائضة منه عليه و يتصل بالبدن و مقداره المادي لأجل ضعف وجوده ابتداء فإذا استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته أو قائل عن قوله و موضع تحقيق هذا المقصد حين خوضنا في علم المعاد- و سيأتي باقي مباحث الكم في البحث عن الزمان و من الله العصمة و السداد

الفن الثاني في مقولة الكيف

و هو مشتمل على مقدمة و أربعة أقسام

المقدمة في رسم الكيف و تقسيمه إلى أنواعه الأربعة

أما الرسم

فاعلم أن لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية إلا الرسوم الناقصة إذ لا يتصور لها جنس و هو ظاهر و لا فصل لأن التركب من الأمرين المتساويين يكون كل منهما فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل إنما يقام الدليل على انتفائه و لم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة إلا المركب من العرضية و المغايرة للكم و الأعراض النسبية لكن هذا التعريف لها تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة و الجهالة لأن الأجناس العالية ليس بعضها أجلى من البعض و لو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك أولى لأن الأمور النسبية- لا تعرف إلا بعد معروضاتها التي هي الكيفيات فعدلوا عن ذكر كل من الكم و الأعراض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۵۹

النسبية إلى ذكر خاصته التي هي أجلى فقالوا كما هو المشهور أنه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها و عن حاملها و لا يقتضي قسمة و لا نسبة في أجزاء حاملها- فكونه قارة يميزها عن أن يفعل و عن أن ينفعل و كونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف و الأين و المتى و الملك و كونها غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم- و غير مقتضية لنسبة في أجزاء حاملها عن الوضع و فيه موضع أبحاث.

أحدها أن المفهوم من أن يفعل مؤثرية الشيء في الشيء و ذلك الشيء إما متغير أو ثابت فإن كان ثابتا كانت مؤثريته أيضا ثابتة لأنها من لوازم ماهية المؤثر و لازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها و إن كان متغيرا لم يكن

المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت أمرا عقليا كسائر الإضافات التابعة للذوات فلا حاجة إلى الإخراج عنها بقيد و كذا الكلام في المفهوم من أن ينفعل.

و ثانيها أن قولنا لا يفيد تصورها تصور شيء خارج عنها و عن حاملها يفيد

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۰

الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن إلى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما- فإن قيل احترزنا به عن الزمان قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع سائر الكميات- لأنه يقتضي قسمة حاملة و هو الحركة.

و ثالثها أن الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها و لا تحت الحركة- كما هو رأي أهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لأن أجزاءه غير مجتمعة في آن و هو بين بنفسه و لأنه معلول للحركة و معلول غير القار غير قار.

و رابعها أن التعريف صادق على الوحدة و النقطة لا يقال كل منهما يوجب تصوره تصور شيء آخر لأن الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام و النقطة نهاية الخط- لأنا نقول إن كان التغير عن الكيف بأنه لا يلزم من تعقله تعقل شيء آخر فلعل أكثر أقسام الكيف يخرج عنه إذ لا يمكن تصورنا الاستقامة و الانحناء إلا في المقدار و إن لم نشترط ذلك بل إن لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الإشكال فيهما.

و خامسها أن الإدراك و العلم و القدرة و الشهوة و الغضب و سائر الأخلاق النفسانية لا يمكن تصورها إلا بتصور متعلقاتها من المدرك و المعلوم و المشتهي و المغضوب عليه.

فإن قيل كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير و لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب و الإضافات فلا بد أن يتصور المنسوب و المنسوب إليه أولا حتى يتصور تلك الأمور النسبية قلنا إن الفرق صحيح إلا أن عبارة التعريف لا تفيده إلا أن يقرأ الأول منصوبا و الثاني مرفوعا و حينئذ لا يلائم هذه القراءة لتمام الرسم.

و سادسها هب أنا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الأشكال كالتربيع و التثليث و خواص الأعداد كالجذرية و المكعبية مع أنها معدودة من أنواع الكيف.

و سابعها أن الهيئة لفظ مشترك بين أمور فيقال هيئة الوجود و هيئة الاستقلال

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۱

و الاستقرار و يقال هيئة الجوهرية و العرضية و يقال هيئة الجلوس و الاضطجاع و يقال هيئة التأثير و التأثر و ليس لها معنى جامع و الاجتناب عن مثل هذه الألفاظ في التعريفات لازم.

و يمكن الجواب عن أكثر هذه الإيرادات لكن الأقرب أن يقال هو عرض- لا يتوقف تصوره على تصور غيره و لا يقتضي القسمة و اللاقسمة في محله اقتضاء أوليا- فبالعرض خرج الباري تعالى و الجوهر و بالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره- خرجت الأعراض النسبية فإن تصوراتها متوقفة على تصور أمور أخر بخلاف الكيفيات فإنه لزم من تصوراتها تصور غيرها إلا أن تصوراتها معلولة و تصورات غيرها و يدخل فيه الصوت إذ لا يتوقف تصوره على تصور غيره و بقولنا لا يقتضي القسمة و اللاقسمة خرج الكم و خرجت الوحدة و النقطة و بقولنا اقتضاء أوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فإنه لذاته يمنع من الانقسام و لكن ليس ذلك اقتضاء أوليا بل بواسطة وحدة المعلوم.

و أما تقسيمه إلى أنواعه

فينحصر بالاستقراء في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة و النفسانية و المختصة بالكميات و الاستعدادية و التعويل في الحصر على الاستقراء و قد تبين بصورة التردد بين النفي و الإثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة و حاصلها أن الكيف إن كان هو القسم الأول فهو الأول و إن كان الثاني فالثاني أو الثالث فالثالث و إلا فالرابع و المنع عليه ظاهر فلا يصلح إلا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على أن بعض الخواص مما فيه خفاء- كتعبير الإمام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال و تعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالأجسام و عن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة و عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه أي جعل الغير شبيها كالحرارة لجعل المجاور حارا أو السواد يلقى شبحه أي مثاله على العين لا كالثقل فإن فعله في الغير التحريك لا الثقل.

قال الرازي و هذا تصريح منه بإخراج الثقل و الخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۲

آخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة أنها من هذا الباب و ذكر في موضع آخر منه أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا.

أقول و ستعلم الجواب عن هذين الإشكالين و كتعبيره عن المختصة بالكميات- بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية.

قال الرازي هذا تضيع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة أنها تتعلق بالمجردات- و بهذا اعترض على قولهم إن البحث عن أحوال العدد ما يستغني عن المادة ذهنا لا خارجا- هي الرياضيات بأن من جملتها البحث عن أحوال العدد و هو ما يستغني عن المادة في الخارج أيضا.

أقول كلا البحثين مدفوع بما سيظهر من بحثنا عن حدوث العالم أن العدد لا يعرض المفارق العقلي لا بالذات و لا بالعرض و هو عارض للنفوس واسطة الأبدان و ربما يدفع بأن العدد الذي يبحث عنها في الرياضيات قد يقع في البحث عنه من حيث افتقاره عن المادة في الخارج لتحصيل الأغراض كالمساحة و الجمع و التفريق و الضرب- و القسمة و غير ذلك و فيه نظر.

و ربما يقال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة و إن لم يختص به و كيفيات العدد كذلك و يدفع بأنه حينئذ يكون معنى كون الكيفيات النفسانية ما لا يتعلق بالأجسام أنها لا يتعلق بها أصلا و ليس كذلك بل المعنى أنها لا يتعلق بها خاصة- بحيث يستغني عن النفوس.

أما الذي ذكروه في بيان الحصر في الأنواع الأربعة فطرق أربعة.

الأول ما ذكره الرازي

و هو أن الكيفية إما مختصة بالكمية كالاستدارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۳

و التربيع و الزوجية و الفردية أو لا و هو إما أن تكون محسوسة أو لا و المحسوس هو المسمى بانفعالات إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل و بالانفعالية إن كانت راسخة و إن لم تكن محسوسة فإما استعداد نحو الكمال أو لا فالأول

هو المسمى بالقوة إن كان استعدادا نحو اللاانفعال و لا قوة و ذهنا طبيعيا إن كان استعدادا شديدا نحو الانفعال و الثاني هو المسمى بالحال إن كان سريع الزوال كغضب الحليم و ملكة إن كانت بطيء الزوال كحلمه فهذا تقسيمه الذي ذكره و من الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم و لا محسوسة و لا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جرم بأن ما يكون كمالا لا بد و أن تكون كيفية نفسانية لأنه دعوى بغير دليل إلا الاستقراء.

الثاني أن الكيفية إما بحيث يصدر عنها أفعال على التشبيه أو لا

و الأول مثل الحار يجعل غيره حارا و السواد يلقى شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل و الثاني إما أن يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم أو لا يكون و الذي لا يكون فإما أن يوجد للأجسام من حيث هي طبيعية أو في النفوس من حيث هي نفسانية.

الثالث الكيفية إما أن تكون متعلقة بوجود النفس أو لا يكون كذلك

و الذي لا يكون فإما أن يتعلق بالكمية أو لا يتعلق و الذي لا يتعلق فإما أن يكون هويتها أنها استعداد أو هويتها أنها فعل فالأول هو الحال و الملكة و الثاني هو المختصة بالكمية- و الثالث القوة و اللاقوة و الرابع الانفعاليات و الانفعالات.

الرابع أن الكيفية إما أن تفعل على طريق التشبيه و هي الانفعاليات و الانفعالات أو لا يكون كذلك

و حينئذ إما أن لا يتعلق بالأجسام و هي الحال و الملكة أو يتعلق و ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۴

المتعلق إما من حيث كميتها و هي المختصة بالكميات أو من حيث طبيعتها و هي القوة و اللاقوة و هذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء و الكل ضعيفة متقاربة

القسم الأول في الكيفيات المحسوسة و فيه خمسة أبواب

الباب الأول في أحكام كلية لهذا القسم و فيه فصول

فصل (۱) في خاصيته و في تقسيمه بقسميه و سبب التسمية

أما الخاصة المساوية التي تعم أفراده

فهي أنها تفعل في موادها أشياء يشاركها في المعنى- فإن الحار يجعل غيره حارا و البارد يجعل غيره باردا و الألوان يقرر أشباحها في البصر قيل هذه الخاصية غير عامة لخروج الثقل و الخفة و لأنه ذكر الشيخ في فصل الأسطقسات من طبيعيات الشفاء في بيان أنه لم سميت الرطوبة و اليبوسة بالكيفيتين المنفعلتين أنه لم يثبت بالبرهان أن الرطب يجعل غيره رطبا و اليابس يجعل غيره يابسا فعلى هذا هاتان المحسوستان- لا تفيدان ميل نفسيهما.

أقول يمكن الجواب بأنهما يفعلان في الحس مثلهما و كذا الثقل و الخفة- فعلم شمول هذه الخاصية لجميع المحسوسات و الذي ذكره الشيخ في أثناء تقسيم الكيفيات أن السواد يلقي شبحه في العين و هو مثاله لا كالثقل فإن فعله في جسمه التحريك و ليس ذلك بثقل معناه أن فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه- و غرضه الفرق بين الفعل في مادة الإدراك و بينه في مادة الجسم حيث إن الأول مثال الشيء بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بأن الثقل و الخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي و كذا قوله في الرطوبة و اليبوسة إنه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا و يابسا معناه نفي كونهما فاعليين مثل نفسهما في المواد لا في القوى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۵

الحسية كيف و قد صرح في كثير من المواضع أن كل محسوس مما له صورة مساوية في الحس و لا فرق في ذلك بين المبصرات كالألوان و بين الملموسات كالثقل و الخفة- و هذا هو الذي وعدناه في الفصل المقدم.

و أما الخاصة الغير الشاملة فكثير

لا يحتاج إلى البيان.

و أما التقسيم

فالكيفية المحسوسة إن كانت راسخة كصفرة الذهب و حلاوة العسل سميت انفعاليات و ذلك لانفعال الحواس عنها أولا و لكونها بخصوصها أو عمومها مانعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل و العموم كما في كيفيات البسائط كحرارة النار فإن الحرارة بما هي حرارة قد تكون مانعة للمزاج الحاصل بالتركيب و انفعال المواد و هذا معنى قولهم بشخصها أو نوعها و إلا فالحرارة أنواع كثيره فالحرارة النارية و إن لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة أن يحدث بالانفعال في مادة و كذا الحلاوة العسلية و إن لم يكن في العسل على سبيل انفعال من العسل لكنها إنما حدثت على انفعال في أمور تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صارت لأجل ذلك حلوة و إن كانت غير راسخة سميت انفعالات لأنها لسرعة زوالها شديدة الشبه بأن تنفعل فهي و إن كانت داخلة في القسم الأول لأجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها و سرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها و اقتصر على مجرد الانفعال

فصل (۳) في الرد على القول بأن كيفيات الأجسام نفس أشكالها و بأنها نفس الأمزجة

زعم بعضهم أن لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل هي مجرد انفعالات تعرض للحواس فإذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض من سبب و إلا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون أجابوا بأن الأجسام

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۶۶

مركبة من أجزاء غير متجزية بالفعل و إن تجزت بالفرض و هي على أشكال متخالفة و على تراكيب و أوضاع متخالفة و ذلك الاختلاف يوجب اختلاف الآثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض و الذي يجمعه بالسواد و كذا في المطعوم- الذي يقطع العضو تحريفا إلى عدد كثير لكون أجزائه صغارا شديدة النفوذ هو الحريف و المتلاقي لذلك القطع هو الحلو و كذلك القول في الروائح و الملموسات كالحرارة و البرودة.

و بالجملة فاختلاف الأشكال يوجب اختلاف الإحساسات و الحواس إنما ينفعل من الأشكال لا من كيفية أخرى و هذا المذهب سهل الدفع فإن ما في الحواس صورة المحسوسات و مثالها و مثال الشكل غير مثال الطعم و اللون و غيرهما و سيجيء أيضا في مباحث الكون و الفساد بطلان هذا المذهب- ثم الذي يميز اللون عن الشكل أن الشكل محسوس باللمس و اللون غير محسوس به فأحدهما غير الآخر فإن قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فيجوز أن يفيد الشكل المخصوص لآلة البصر أثرا و لآلة اللمس أثرا آخر قلنا الآثار الحاصلة في الحواس إن كانت

أشكالا و الشكل ملموس فالأثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف و إن لم يكن أشكالا فثبت القول بوجود كيفيات وراء الأشكال لأن صور الشيء و مثاله لا بد و أن يكون مطابقا له و مما يحتج به على إثبات هذه الكيفيات أن الألوان و الطعوم و الروائح فيها تضاد بخلاف الأشكال إذ لا تضاد فيها.

حجة أخرى قالوا إن الإحساس بالشكل متوقف على الإحساس باللون و لو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه قالوا إن الإنسان الواحد قد يرى جسما واحدا- على لونين مختلفين بحسب وضعين منه كطوق الحمامة يرى مرة شقراء و مرة على لون الذهب بحسب اختلاف المقامات.

و أيضا السكر في فم الصفراوي مر و في فم غيره حلو فلا حقيقة لهذه الأشياء إلا انفعال الحواس و لا اختلاف الإحساسات إلا اختلاف المنفعلات و الانفعالات بحسب

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۶۷

الأوضاع المختلفة.

و الجواب أما طوق الحمامة فليس المرئي منه شيئا واحدا بل هناك أطراف الريش ذوات جهات و لكل جهة لها لون يستر لون الجهة الأخرى بالقياس إلى القائم الناظر- فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها لأن المرئي هو الوضع و ليس الأجناس مجرد انفعال الحواس عن محسوساتها و ليس صدق اختلاف الإحساسات لانفعالات المنفعلات.

و اعلم أن جماعة زعموا أن الكيفيات نفس الأمزجة و أن المزاج إذا كان على حد ما كان لونا و طعما معينين و إذا كان على حد آخر و بحال آخر كان لونا و طعما آخر- و ليس سائر الكيفيات التي تجري مجراهما شيئا و المزاج شيئا آخر بل كل منها مزاج مخصوص يفعل في اللامسة شيئا و في الباصرة شيئا آخر و الذي يدل على بطلانه أن جميع الأمزجة على حدودها الواقعة بين الغايات ملموسة و لا شيء من الألوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا.

و أيضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد و الأمزجة متوسطة ليست بغاية فهي أمور غير الأمزجة

الباب الثاني في الكيفيات الملموسة

و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البله و الثقل و الخفة و قد أدخل في هذا الباب الخشونة و الملامسة و الصلابة و اللين فلنذكر كلا منها في هذا الباب و فيه فصول

فصل (۱) في حد الحرارة و البرودة

قال الشيخ في الشفاء الحرارة كيفية تفرق بين المجتمعات و تجمع بين المتشاكلات

الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۶۸

و البرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات و غير المتشاكلات و ذكر في رسالة الحدود في الحرارة أنها كيفية فعلية محركة لما فيه إلى فوق لإحداثها الخفة فيعرض أن يجمع المتشابهات و يفرق المختلفات أي صدور هذا الجمع و التفريق ليس صدورا أوليا بل ذلك تابع للخاصية الأولى و هي التحريك إلى فوق و التخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود أولى من المذكور في الشفاء فإذا فعلت الحرارة فعلها الأولى يحدث بتخليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف- أي رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و بتصعيده اللطيف من الأجزاء تكاثفا- من باب الوضع أي اجتماعا

للأجزاء الوحدانية الطبع بخروج الجسم الغريب عما بينها و يقابله التخلخل بمعنى انتفاش الأجزاء بحيث يخالطها جرم غريب و معنى الفعلية في الحرارة جعل الغير سببها لا مجرد أثر ما أعم من الحركة و غيرها ليكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعمه الإمام.

و بالجملة فالخاصية الأولية للحرارة هي إحداث الخفة و الميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثارا مختلفة من الجمع و التفريق و التبخير و غير ذلك.

و تحقيقه أن ما يتأثر عن الحرارة إن كان بسيطا استحال أولا في الكيف ثم يفضي به ذلك إلى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء و الهواء نارا و ربما يفرق المتشابهات بأن يميز الأجزاء الهوائية من النارية و يتبعها ما يخالطها من الأجزاء الصغار المائية و إن كان مركبا فإن لم يشتد التحام بسائطه و لا خفاء في أن الألطف أقبل للصعود لزم تفريق الأجزاء المختلفة و يتبعه انضمام كل إلى ما يشاكله بمقتضى الطبيعة و هو معنى جمع المتشاكلات و أن أشد التحام البسائط فإن كان اللطيف و الكثيف القريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لأنه كلما مال اللطيف إلى التصعد- جذبه الكثيف إلى الانحدار و إلا فإن كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر و إن كان هو الكثيف فإن لم يكن غالبا جدا حدثت يسيل كما في الرصاص أو تليين كما في الحديد و إن كان غالبا جدا كما في الطلق حدثت مجرد سخونة و احتيج في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۶۹

تليينه إلى الاستعانة بأعمال أخر و عدم حصول التصعد و التفرق بناءا على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد و التفريق للمختلفات و الجمع للمتشابهات.

فعلى ما ذكرنا اندفع ما قيل أما أنها يجمع المتشاكلات فليس كذلك لأنها تفرق الماء بالتصعيد و كذلك ترمد الحطب و تفرقه و أما أنها تفرق المختلفات فليس كذلك- لأنها لا تقوى على تفريق الأجزاء العنصرية التي في الطلق و النورة و الحديد و الذهب- و الحيوان المسمى بالسمندر بل قد يجمع بين المتشاكلات [المتخالفات] أيضا كما يزيد بياض البيض و صفرتها تلازما.

لأنا نقول أما تفريق الماء فليس كذلك بل إذا أحالت جزء منه هواء وقع التفرق بينه و بين الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم أن يختلط بذلك أجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا و أما فعلها في الحطب فلأن أجزاءها الأرضية متماسكة بالمائية فإذا فرقت بينهما عرض يتأثر الأجزاء اليابسة الرمادية و أما الطلق و النورة و الحديد فالنار قوية على تسييلها بإعانة الحيل التي يتولاها أصحاب الإكسير و خصوصا إذا أعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت و الزرنيخ و أما الذهب فالنار إنما لا تفرقه لأن التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شي‏ء منها إلى التصعد حبسه المائل إلى الانحدار فيحدث من ذلك حركة دورية و لو لا المانع لفرقته النار و عدم الفعل لعائق ليس دليلا على انتفاء الفاعلية- و أما عقد النبض فليس جمعا له بل هو إحالة في قوامه ثم إن النار يفرقه عن قريب بالتقطير- **ثم اعلم** أن هذا التعريف و كذا نظائرها أعني التي للمحسوسات ليس بحد- فإنه غير مركب من المقومات و لا أيضا برسم لأنه التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن إلى ماهية الملزوم و هاهنا ليس كذلك فإن من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة إلى فوق إذ الجمع بين المتشاكلات و التفريق بين المختلفات- إلى فهم أن المؤثر في ذلك هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه

الکیفیات ذکر خواصها و آثارها بحیث یمیزها عن غیرها عند العقل بعد ما أفاده الحس ما هو الممکن في ذلك و هي حاصلة بذکر هذه اللوازم.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۰

و اعلم أن من القدماء من أنكر وجود البرودة و جعلها عدما للحرارة و رد بأن الجمود و التكثيف كالسيلان و الترقيق فعلان وجوديان مقابلان لهما و لا يمكن إسناد الفعل الوجودي إلى العدم و لا إلى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين- لتكونا مصدرين لهذه الأفعال الأربعة المتقابلة.

و يمكن أن يؤول كلام القدماء بأن وجود الحرارة أقوى من وجود البرودة- فوجود البرودة عادم لشدة الوجود و لذلك فعل الحرارة أشبه بالوجودي من فعل البرودة لأن السكون و الجمود أشبه بالعدم من الحركة و لأن الحرارة قد تكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم النفوس على أبدان فتفعل أفعالا غريبة مخالفة- لفعل هذه الحرارات العرضية

فصل (٣) في ماهية الحرارة الغريزية و إنيتها

ربما يتوهم أن إطلاق الحرارة على حرارة النار و على الحرارة الفائضة من الأجرام الكوكبية و على الحار الغريزي الفائض من عالم النفوس و على الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم و ليس كذلك لأنه لمفهوم واحد و هو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف و التصعيد و إن كانت الحرارة مختلفة بالحقيقة و الذي يشك فيه اختلاف المفهوم إنما هو في إطلاق الحار على النار و على النيرات السماوية- و على الطبيعة الفاعلة في الأبدان و على الأدوية و الأغذية التي يظهر منها حرارة في بدن الحيوان و هل في كل من الكواكب و الدواء صفة مسماة بالكيفية المحسوسة- التي تكون في النار أم ذلك توسع و إطلاق الحار على ما منه الحرارة و إن لم يقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد.

و الحق أنه لو ثبت فيما منه الحرارة أنه يفعلها بالذات فهو حار فإن القوى تعرف بأفاعيلها و الأثر من جنس المؤثر و إن فعلها بالعرض بأن يسد المسام أو يجمع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۱

الحرارة أو يمنعها عن التخليل فليس بحار.

و اختلفوا في أن الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة في الحيوان و النبات هل هي مخالفة بالنوع للحرارة الخارجية أم لا. قال الشيخ في القانون الحار الخارجي إذا حاول أن يبطل الاعتدال فإن الحار الغريزي أشد الأشياء مقاومة له حتى إن السموم الحارة لا يدفعها إلا الحرارة الغريزية- فإنها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح إلى دفعه و يدفع ضرر البارد الوارد بالمضمادة و ليس هذه الخاصية للبرودة فإنها إنما تنازع و تعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط و لا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن أن يستولي عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية للقوى كلها- و البرودة منافية لها و لذلك يقال حرارة غريزية و لا يقال برودة غريزية و حكى في حيوان الشفاء عن المعلم الأول أنه قال الحرارة المعنوية التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليس من جنس الحار الأسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي يفيض عن الأجرام السماوية فإن المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لأنه منبعث عنه و فرق بين الحار السماوي و الحار الأسطقسي و اعتبر ذلك بتأثير حر الشمس في عين الأعشى دون حر النار فتلك

الحرارة تتبعها الحياة التي لا تتبع النارية و بسببها صار الروح جسما إلهيا نسبته من المني و الأعضاء نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل أفضل المجردات و الروح أفضل الأجسام.

و زعم الإمام الرازي أنها هي النارية فإن النار إذا خالطت سائر العناصر أفادت حرارتها للمركب طبخا و اعتدالا و قواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية إلى إبطال القوام و القلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية و إنما تدفع حر الغريب لأن الحر الغريب يحاول التفريق و تلك الحرارة أفادت من النضج و الطبخ ما يعسر عنده على الغريبة تفريق تلك الأجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة فالتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول و الخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزأ و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۲

الغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية.

أقول يلزم على ما ذكره أن يكون الشيء عند انكساره و ضعفه تفعل أفعالا- لا تقوى على شيء منها عند كماله و شدته.

و أيضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر و بين أن يدفع ضرره الحاصل فالحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي وردت البدن و أمرضتها زمانا و لا شك أن الحرارة الأسطقسية التي في البدن تشتد بورود حرارة أخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار أو يتسخن بالأهوية الحرورية أو بالحميات فالتي تقاوم هذه الأشياء المقوية لهذه الحرارة و تدفعها عن البدن و تعالجه و تعيده إلى الصحة و السلامة بعد إشراقه على الافتراق و الفساد ما هي أ هذه الأفاعيل تصدر عن النارية- التي هي مكسورة مقهورة على تقدير وجودها و عدم انخلاعها كسائر الصور الأسطقسية كما هو المذهب المنصور أم هي صادرة عن لا شيء أو عن البرودة التي لا فعل لها إلا القعود و السكون أو عن النفس و النفس لا يعقل إلا بواسطة القوى و الكيفيات- فما أبعد عن الحق قول من نسب التنمية و التغذية و التوليد بما في كل منها من الترتيبات- و التشبيهات و التعديلات إلى الحرارة التي شأنها الإحراق و التفريق.

و أيضا الحار الأسطقسي كباقي الأسطقسات بطبائعها متداعية إلى الانفكاك مجبورة بالقسر على الالتيام فالذي يجبرها على الالتيام و يحفظها عن التفريق هو الحار الغريزي- باستخدام النفس أو الطبيعة إياه إذ قد ثبت في موضعه أن هذه الأفاعيل الطبيعية لا يتم إلا بشيء من هذه الكيفيات الأربع سيما الحرارة و من نظر حق النظر يعلم أن نسبة الحرارة إلى الطبيعة كنسبة الميل إلى القوى المحركة فكما أن طبيعة النار حارة الجوهر كما أن مفيد الوجود وجودي الجوهر فكذلك مبدأ الحرارة الغريزية نفسا كان أو طبعا طبيعة فلكية أو عنصرية يجب أن يكون حار الذات بذاته لا بحرارة زائدة بل ذاته بذاته حرارة و حارة إلا أن تلك الحرارة نوع آخر أعلى و أشرف من هذه الحرارات و ذاته بالحقيقة نار أخرى أجل من هذه النيرانات و هي محيطة بهذه لا إحاطة وضعية فقط كإحاطة السماء بكرة الأثير بل إحاطة قهرية عليه غير محسوسة بهذه الحواس فالطبيعة و النفس عندنا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۳

حارتان غريزيتان و لها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل هي من جنس الأجرام السماوية غير قابلة للموت و البرد لكونها حية بالذات نعم قد تعدم و لا يوجد

لا أنها تموت و فرق بين الفساد و العدم كما أنه فرق بين الوجود و التكوين و هذه المباحث بعيدة عن أذهان أكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين

فصل (۳) في ماهية الرطوبة و اليبوسة و إنيتهما

ورد في كلام بعض المتقدمين أن رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلامسه- و رده الشيخ بأن الالتصاق لو كان للرطوبة لكان أشد الأجسام التصاقا أشدها رطوبة فما ليس كذلك و إلا لكان العسل أرطب من الماء فالمعتبر في الرطوبة سهولة القبول للتشكل و تركه فهي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب و سهل الترك له و اليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل الغريب و تركه و قال الإمام الرازي بأن المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق و يلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير و سهولة الانفصال عنه و لا نسلم أن العسل أشد التصاقا من الماء إن عنيت به سهولة الالتصاق إذ لا شك أن الشيء كلما كان أرطب كان أسهل التصاقا من الماء و إن عنيت لشدة الالتصاق أو كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمها أن يكون الأدوم التصاقا أرطب.

و أيضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الأدوم أرطب بل الالتصاق عرض من باب الإضافة و الرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق و يلزمها لا محالة سهولة الانفصال المنافي لصعوبة الانفصال.

أقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق و الانفصال كما يدل عليه ظاهر كلامه و لهذا يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على أنه لا تعرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۴

في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق و لا بذكر الانفصال أصلا على أن ما ذكره- من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الاتصال محل منع.

و قد أورد على اعتبار سهولة الالتصاق أنه يوجب أن يكون اليابس المدفوق جدا- كالعظام المحترقة رطبا لكونه كذلك و يجاب بأنه يجوز أن يكون ذلك لفرط مخالطة الأجزاء الهوائية و هذا إنما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة لو لا مانع فرط اللطافة لا على رأي من لا يقول بها و اعترض على التعريف بسهولة الأشكال بوجوه- منها أن النار أرق العناصر و ألطفها و أسهلها قبولا للأشكال فيلزم أن يكون أرطبها و بطلانه ظاهر و أجيب بأنا لا نسلم سهولة قبول الأشكال الغريبة في النار الصرفة و إنما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء.

فإن قيل إذا أوقد التنور شهرا أو شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة أو غالبة مع أن سهولة قبول الأشكال بحالها قلنا لو أوقد ألف سنة فمداخلة الهواء بحالها.

و منها أنه بمقتضى هذا التعريف كان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على أن خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت و خلط الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبا هذا خلف.

و الجواب أن ذلك إنما هو في الرطب بمعنى البلة فإن إطلاق الرطوبة على البلة شائع.

و منها أنها توجب أن يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الأشكال- فلم يبق فرق بين اليبوسة و الصلابة و يلزم كون النار صلبه لكونها يابسة.

و الجواب أن اللين كيفية تقتضي قبول الغمر في الباطن و يكون للشيء بها قوام غير سيال و الصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة و اليبوسة بهذا الاعتبار إلا أنه يشبه أن يكون مرجع قبول الغمر و لا قبوله إلى الرطوبة و اليبوسة و الحق أن تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق و تركه أولى.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۵

و أما اليبوسة فربما يقال في تحقيقه إن من الأجسام ما يتفرق أجزاؤه و يتعرك بسهولة إما لضعف تماسك الأجزاء بعضها ببعض و إما لتركبه من أجزاء صغار مع صلابة كل منهما فالأول هو اليابس و الثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم السريع التفرغ عسير الاجتماع.

فظهر الفرق بينها و بين الهشاشة كما بينها و بين الصلابة و أما بيان إنيتهما- فاعلم أنا قد أشرنا إلى أن تفسير الرطوبة بالكيفية التي معها يكون الجسم سهل الالتصاق و تركه أولى فإذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية و هي من المحسوسات لا محالة و كذلك اليبوسة لما مر.

و أما إذا قلنا هي التي لأجله يسهل قبول الأشكال فهو كلام مجازي إن أريد به ظاهره فإن السهل و الصعب من باب المضاف و الرطوبة و اليبوسة ليستا منه.

بل التحقيق فيه أن الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الأشكال الغريبة- و عن رفضها و اليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع إمكانه فعلى هذا يشبه أن يكون التقابل بينهما بالعدم و الملكة فلم يكن الرطوبة وجودية و لا أيضا محسوسة بالذات بل كان الإحساس بها عبارة عن عدم الإحساس بمانع عن التشكل و الذي يؤكد ما ادعيناه أنهما سواء فسرت بالقابلية أو بعلة القابلية و سواء كانت القابلية صفة عدمية أو وجودية فهي لا يلزم أن تكون صفة زائدة على الجسم أما على تقدير كونها قابلية و القابلية عدمية فظاهر و أما على تقدير كونها قابلية و القابلية وجودية فلأن هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات لأن شأن الجسم قبول التشكلات- و لذلك كان هذا القبول حاصلا لليابس أيضا و أما على تقدير كونها علة للقابلية و القابلية وجودية فلأنه لما كانت قابلية الجسم للأشكال حكما ثابتا لذاته استحال أن يستدعي علة زائدة و أما على تقدير كونها علة للقابلية و هي عدمية فعدم الحاجة إليه أظهر فثبت أن الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالأشبه أنها غير محسوسة و لهذا لا يقع الإحساس بالهواء عند كونها معتدلا لا حر فيه و لا برد و لا حركة و لو كانت رطوبتها وجودية كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۶

الإحساس به دائما فلم يكن شك في كون هذا الفضاء خلاء.

و اعلم أن الشيخ مال في فصل الأسطقسات إلى أن الرطوبة غير محسوسة و ذكر في كتاب النفس أنها محسوسة قال بعض العلماء لعله أراد بالغير المحسوسة هي التي بمعنى سهولة قبول الأشكال و لا بالمحسوسة هي التي بمعنى سهولة الالتصاق أعني البلة و هذا حسن و الله أعلم بالصواب

فصل (٤) في اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و البلة و الجفاف

اللطافة قد تطلق على رقة القوام كما في الماء و الهواء و على سهولة قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا و للغلظة

معنيان مقابلان لهما قال في طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون التخلخل مشابها للطف بالمعنى الأول مع زيادة معنى فإنه يفيد الرقة مع كبر في الحجم و الرقة أيضا تستلزمه إلا أن التخلخل يدل على الكبر بالتضمن و هي بالالتزام- و يقال التخلخل و يراد به تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج يشغلها ما هو ألطف منها و هذا المعنى غير مشتغل به هاهنا.

ثم قال لكن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض و قال في قاطيغورياس يقال التخلخل الانتفاش كالصوف المنفوش و يقال لما إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع و التشكيل من انفعال يقع فيه و يقال لقبول المادة حجما أكبر فالأول من الوضع و الثاني من الكيف و الثالث من الإضافة في الكم أو كم ذو إضافة و للتكاثف معان ثلاثة مقابلة لها.

و اعترض عليه بأن اللطيف و المتخلخل بالمعنى الأول هناك هو بعينه الرقة المفسر هاهنا بسهولة قبول التقطيع و التشكيل و قد حكم هناك بأنه غير نافع في الفعل و الانفعال إلا بالعرض مع أنه الذي فسر به الرطوبة فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع أن إثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي و الأولى أن يقال سهولة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۷۷

قبول الأشكال هي الرقة و اللطافة فأما سهولة الالتصاق بالغير و الانفصال هي الرطوبة النافعة في الفعل و الانفعال و الكثافة عبارة عن صعوبة قبول الأشكال.

و أما اللزوجة فكيفية مزاجيه غير بسيطة المعنى لأن اللزج ما يسهل تشكيله بأي شكل أريد و لكن يصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب و يابس شديد الالتحام و الهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله و يسهل تفريقه لغلبة اليابس و قلة الرطب مع ضعف المزاج.

و أما البلة فاعلم أن هاهنا رطبا و مبتلا و منتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية- تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق و الانفصال و المبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة الرطب فإن نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع و الجفاف مقابل البلة

فصل (۵) في الثقيل و الخفيف و فيه مباحث

أولها أن الشيخ قال في الحدود الاعتماد و الميل كيفية

بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة فدل على أنه مبدأ المدافعة لا نفسها و هي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو و الزق المنفوخ المسكن تحت الماء فإنه يحس منهما الميل الهابط و الصاعد و غير الطبيعة لأنها قد تكون نفسانية و لعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي و لأن المدافعة تشتد و تضعف و الطبيعة بحالها.

و ثانيها أن لمن أثبت الميل أمرا غير المدافعة

أن يقول الحلقة التي يجذبها الجذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا شك أن كلا منهما أثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الآخر إياها غير المدافعة لعدم حصولها و ليس ذلك نفس الطبيعة لأن فعلها إلى جانبي العلو و السفل و فعلهما لو تم فإلى جانبين غيرهما فثبت أن لهذه المدافعة مبدأ غير الطبيعة و غير القوة النفسانية.

و ثالثها أن الخفة و الثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود

بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم إلى الوسط بالطبع و الخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۸

الوسط بالطبع و ليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع ينطبق مركز الثقيل- أو مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع و مركز الثقل عبارة عن نقطة- يتعادل ما على جوانبها ثقلا بمعنى أن ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله.

أقول قوله بالطبع ليس مكررا كما زعمه بعض و لا صفة للمركز احترازا عن مراكز الكرات الخارجة المراكز لأن الثقيل لا يتحرك إليها بل إلى ما هو المركز بالطبع و هو مركز الجسم الأول الفاعل للجهات كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من أن فاعلها هي الطبيعة التي في المقسور- ليخرج عن الثقيل الخفيف المتحرك إلى الوسط بالقسر و عن الخفيف الثقيل المرمي إلى الفوق ثم إن قوله قوة [طبيعة] يدل على أن الميل غير الطبيعة سواء كان نفس المدافعة أو ما به المدافعة.

و رابعها أقسام الميل طبيعي و قسري و نفساني

و الطبيعي لا يكون إلا إلى جهة من الجهات و الجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل و هو الميل السافل و الخفة و هو الميل الصاعد و القسري على خلاف الطبيعي و أما النفساني فقد يكون مستديرا- و قد يكون مستقيما و قد يختلف باختلاف الإرادات.

و خامسها أن الميل الطبيعي لا يوجد في الأجسام عند ما يكون في أحيازها الطبيعية.

قال الإمام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء و العالم من الشفاء من غير حجة إقناعية فضلا عن البرهانية.

أقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج إلى البرهان بعد تصور الميل و مبدئه و لازمه عند عدم المانع.

و سادسها أن الميل قد يراد به نفس المدافعة

و قد يراد به السبب القريب لها- و هو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها إليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي أو النفس عند الإرادة باستخدام الطبيعة و كما أن من الممتنع وجود حركتين مختلفتي الجهة من الجسم بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضي قربا إلى موضع ما و يلزمه البعد عن خلاف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۷۹

جهته فلو وجدت حركتان كذلك يلزم الجسم الواحد التوجه و عدمه إلى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء أريد بالميل نفس المدافعة أو سببها القريب منها فعلى ما ذكرنا اندفع التناقض الذي أورده الإمام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين من الشفاء.

أحدهما ما قال في الفصل الذي تبين فيه أن بين كل حركتين سكونا بالفعل- و لا تصغ إلى قول من يقول إن الميلين يجتمعان فكيف يمكن أن يكون في شيء بالفعل مدافعة إلى جهة و فيه بالفعل التنحي عنها و لا تظن أن الحجر المرمي إلى فوق- فيه ميل إلى أسفل البتة بل فيه مبدأ من شأنه أن يحدث ذلك الميل إليه إذا زال العائق- و الثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة إلى أن يبطله مصاكات كانت يتصل عليه مما يماسه و ينحرق به و كلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي- فقوله

قوي عليه الميل الطبيعي يشعر بوجود الميل الطبيعي مع الميل القسري و لكن المراد منه مبدأ المدافعة أو قوتها بمعنى الإمكان الاستعدادي المقابل للفعل و أما الحلقة الساكنة مع أنها المجذوبة إلى جهتين فنحكم بوجود استعداد بعيد للمدافعتين- لا وجودهما و لا وجود مبدئيهما القريبين.

و سابعها أن الميل كما يكون إلى الجهات المكانية كذلك يكون إلى المقاصد الكيفية و الكمية و الوضعية

بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم إلى انقسامها فمنها ما يحدث فيه من طباع المتحرك- فتنقسم إلى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه و إلى ما يحدثه النفس كميل النبات إلى التزيد في الكم و إلى الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة إلى الحلاوة و من الخضرة إلى الصفرة و ميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة و منه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفصاله من القوس و الكل عندنا بسبب الطبيعة سواء كانت مستقلة أو مقهورة للنفس أو مقسورة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۰

بأمر خارج لكن المحسوس من هذه الأقسام ليس إلا الميل المكاني و القسري منه يختلف الأجسام في قبوله و التعصي عنه بأمور ذاتية أو عرضية فالاختلاف الذاتي هو ما بحسب قوة الميل الطباعي و ضعفها فالأقوى بحسب الطبع أكثر تعصيا و امتناعا- من قبول الميل القسري و الأضعف أقل امتناعا و الاختلاف العرضي إما لعدم تمكن الفاسد منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتنبيه أو لتخلخله الذي لأجله يتطرق إليه الموانع بسهوله كالريشة أو لغير ذلك.

و ثامنها أنه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتي الجهة في جسم واحد

إحداهما بالذات و الأخرى بالعرض كحركة الشخص بنفسه في سفينة متحركة يحركه بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل أحدهما بالذات و الآخر بالعرض كحجر يحمله إنسان يمشي فإنه يحس بثقله و هو ميله بالذات و يخرق الهواء منه و هو ميله بالعرض الذي للإنسان بالذات لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين أحدهما بالطبع و الآخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كذلك نعم الميل يشتد و يضعف أما الطبيعي فبحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالأكبر أشد ميلا من الأصغر أو في الكيف كالتكاثف و التخلخل فالأكثف أشد ميلا للهبوط من الألطف و بالعكس للصعود و في الوضع كاندماج الأجزاء و انتفاشها- و قد يختلف أيضا بأسباب خارجة من رقة قوام المسافة و غلظه و أما القسري فبحسب ما أشرنا إليه.

إذا تقرر ذلك فاعلم أنه إذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري- يتقاوم السببان أعني القاسر و الطبيعة فإن غلب القاسر و صارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري و بطل الطبيعي ثم أخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في إفنائه قليلا قليلا- فيأخذ الميل القسري في الانتقاص و قوة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها و يشتد بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة و الميل القسري قريبا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۱

من الامتزاج الحادث من الكيفيات المتضادة انتهى.

و قد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي و القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده و هبوطه و كيفية التقاوم بينهما بحال الماء في حدوث الحرارة- المنبعثة فيه من تأثير غيره حيث يبطل به البرودة المنبعثة من طباعه إلى أن تزول تلك الحرارة بأسباب خارجة شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فإنه لا يجتمع في الماء حرارة و برودة بل يكون أبدا مكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة و البرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه فتسمى حرارة و تارة أميل إلى تلك فتسمى برودة و تارة متوسطا بينهما فلا تسمى باسميهما و ذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة و الطبيعة مع ما يعاونها من الأمور الخارجية كالهواء المبرد الحاوي لذلك الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان- بل يكون دائما ذا ميل واحد شديد أو ضعيف قسري أو طبيعي و عند تقاوم الميل القسري و الطبيعة- كأنه ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي و القسري للحجر و بين البرودة الذاتية و الحرارة القسري للماء أن خلو الجسم من الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي و كما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية و الهابطة الطبيعية و كما في الحلقة التي تجاذب طرفاه بقوتين متساويتين و لكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة و البرودة غير ممكن لأن بعض الأضداد يجوز خلو الموضوع القابل عنها و بعضها لا يجوز خلوه عنها.

و تاسعها أنه هل يجوز اجتماع الميلين إلى جهة واحدة

أحدهما طبيعي و الآخر غريب أما الجسم الإبداعي الذي وجد على كماله الأتم من غير عائق عن ميلها الطباعي- كالأفلاك في حركاتها الوضعية و كالعناصر الكلية في حركاتها لو فرض في العالم خلاء- و هي في غير أحيازها كان ذلك ممتنعا لأن قاعدة الإمكان الأشرف دلت على أنها في أقصى الممكن من قواها الطبيعية فميولها بالغة إلى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج- و أما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه مثل الحجر الهاوي فإن الهواء يقاومه في ميله فلا يبعد أن يحصل معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۲

و عاشرها أن المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا

و يقسمون الاعتماد إلى لازم كاعتماد الثقيل إلى السفل و الخفيف إلى فوق و غير الطبيعي مختلفا و منهم من جعل الاعتماد في الجسم واحدا لكنه يسمى بأسماء مختلفة بحسب الاعتبار فيسمى اعتماد واحد بالنسبة إلى السفل ثقلا و إلى العلو خفة و إن لم يكن له بالنسبة إلى سائر الجهات اسم مخصوص.

و ذهب بعض آخر إلى أنها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة إلى جهتين و منهم كالجبائي على أن الاعتماد لازما كان أو مختلفا غير باق.

و قال أبو هاشم بل اللازم باق بحكم المشاهدة كما في الألوان و الطعوم و قال الجبائي إن الاعتماد لا يولد حركة و لا سكونا و إنما ولدهما الحركة- فإن من فتح بابا أو رمى حجرا فما لم يتحرك يده لم يتحرك المفتاح و لا الحجر ثم الحركة في المفتاح و الحجر تولد حركة بعد حركة و تولد سكونه في المقصد و أبو هاشم على أن المولد للحركة و السكون هو الاعتماد.

و استدل أيضا بأن حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر المرمي لأنه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع انتقال يد الرامي

إليه لاستحالة التداخل بين الجسمين و هو ضعيف لأنه إن أريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك- لجواز أن يكون اندفاع هذا و انتقال ذلك في زمان واحد كما في أجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الأمر كذلك و إلا لزم الانفصال و إن أريد بالذات فالأمر بالعكس- إذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر و لهذا يصح أن يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالأقرب لمن قال بالتوليد أن المولد للحركة و السكون قد يكون هو الحركة و قد يكون الاعتماد فإنه يولد أشياء مختلفة من الحركات و غيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليد الحركة لأنه السبب القريب لها و بعضها بشرط كتوليده أوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته و كتوليد عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه و كتوليده للألم بشرط توليده تفرق الاتصال و الأصوات بشرط توليده المصاكة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۳

هذا تقرير مذهبهم في الميل و أما على قوانين الحكماء فقد علمت أن الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها و أنه مما يشتد و يضعف و الشدة و الضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه و إنما الباقي في كل جسم شخصي هو الطبيعة الجوهرية المقومة له و أما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول إلى المطلوب من أنه يفعل الإيصال لأنه المحرك و المدافع إليه- و المدافع هو بعينه الموصل إليه و يمنع انفكاك المعلول عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل إلى آن الوصول و لا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لأن المستدعي للميل و الحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان أو قسرا أو إرادة و هو غير باق في زمان الوصول إلى المطلوب فلا يمكن الميل المحرك إليه لاستلزامه تحصيل الحاصل.

و حادي عشرها أن الميل هيئة قارة

و إن وقع في بعض أفرادها تدريج و ليس كالحركة التي لا يتصور إلا تدريجا لشيء كالأين و الكم و غيرهما و ذلك لأن الميل لا بد من وجوده عند الوصولات إلى حدود مطالب غير منقسمة في الحدوث و الموجود في حد غير منقسم كان موجودا في آن و إن استمر قبله أو بعده أيضا.

و ثاني عشرها أن لا تفاعل بين الثقل و الخفة

إذ الثقل يوجب حركة الجسم إلى جانب المركز و الخفة إلى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن جسم الآخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين إلى غاية التباعد يستحيل أن يجتمعا حتى يتفاعلا.

و قد علمت أن السكون الذي بين حركتي الصاعدة و الهابطة إنما حصل من تفاعل بين الطبيعة و الميل القسري الصاعد لا بين الميلين لعدم اجتماعهما بل هما منعدمان جميعا في ذلك الزمان إلا في الطرفين ففي آن أوله كان آخر زمان الميل القسري و قد قاومته الطبيعة حتى أزالته و في آن آخره كان أول زمان الميل الطبيعي و قد أحدثته الطبيعة بعد فراغها عن آثار شواغل الميل القسري

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۴

فصل (٦) فيما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية و ليس منها

فمن ذلك الخشونة و الملاسة و الصلابة و اللين و إنما يقع الاشتباه في مثل هذه الأمور لعدم الفرق بين ما بالذات و ما

بالعرض فالخشونة اختلاف الأجزاء و الملاسة استواؤها و هما من باب الوضع على أن المحسوس ليس مجرد الوضع أيضا بل أمر آخر من صلابة أو لين أو حرارة أو برودة أو غيرهما فليسا من هذا الباب.

أما اللين فله صفتان الانغمار الحاصل فيه و هو من باب الحركة مع تقعير في سطحه منها و هو من باب الكيفيات المختصة بالكميات و ليس اللين نفس هاتين الصفتين لأنه موجود مع عدمهما و لأن اللين غير محسوس بالبصر و هما محسوسان به- فاللين عبارة عن استعداد تام نحو الانغمار و كذا الصلب فيه أمور بعضها عدمي و هو عدم الانغمار و بعضها وجودي فمنه المقاومة المحسوسة و منه بقاء الشكل و ليست الصلابة شيئا منها.

أما العدم فظاهر أما الشكل فقد علمت أما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ صلبا و كذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال و الاستعداد و اللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة و اللين من باب الكيفيات الاستعدادية.

و أما سائر الكيفيات الحاصلة بالامتزاج بين أوائل الملموسات أعني الأربع الفعليتين و الانفعاليتين فاللائق بذكرها موضع آخر حين نشتغل بذكر مباحث الأجسام الطبيعية.

و أما الكيفيات المذوقة و إن ناسب أن تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس- لكن أخرناها لكون البحث عنها مختصرا فحاولنا إرداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع- استمدادا من فاعل الخير و الجود و استجلابا لإفاضة العلم و إكمال الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۵

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة و فيه فصول

فصل (۱) في إثبات الألوان

ذهب بعض الناس إلى أن لا حقيقة للون أصلا

بل جميع الألوان من باب الخيالات كما في قوس قزح و الهالة غيرهما فإن البياض إنما يتخيل من مخالطة الهواء- للأجسام الشفافة المتصغرة جدا لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج فإنه لا سبب هناك إلا مخالطة الهواء و نفوذ الضوء في أجزاء صغار جمدية و كثرة انعكاساته و كما في زبد الماء و المسحوق من البلور و الزجاج الصافي- و أما السواد فمن عدم غور الضوء في الجسم لكثافته و اندماج أجزائه.

و الحاصل أن البياض هو راجع إلى النور و السواد إلى الظلمة و باقي الألوان متخيلة من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء و ربما يسند السواد إلى الماء نظرا إلى أنه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء إلى السطوح و لأجل هذا يميل الثوب المبلول إلى السواد- و المحققون على أنها كيفيات متحققة لا متخيلة و إن كانت متخيلة في بعض المواضع أيضا- و ظهورها في الصورة المذكورة بتلك الأسباب لا ينافي تحققها و حدوثها بأسباب أخرى- التي هي باستحالات المواد.

[كلام الشيخ في ذلك]

و اعلم أن الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات أنه لم يعلم أنه هل يحصل البياض بغير هذا الطريق المذكور أم لا و لكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال إنه لا شك في أن اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون و لكنا ندعي أن البياض قد يحدث من غير هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۶

الوجه بوجوه- أحدها كما في البيض المسلوق فإنه يصير أشد بياضا مع أن النار لم يحدث فيه تخلخلا و هوائية بل أخرجت الهوائية عنه و لهذا صار أثقل.

و ثانيها كما في الدواء المسمى بلبن العذراء فإنه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الإشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي و يبالغ في تصفيته ثم يختلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج و يصير في غاية الإبياض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الإبياض فليس إبياضه لأنه شفاف متفرق قد دخل فيه الهواء و إلا لم يجف بعد الإبياض و كما في الجص فإنه يبيض بالطبخ بالنار لا بالسحق و التصويك مع أن تفرق الأجزاء و مداخلة الهواء فيه أظهر.

و ثالثها اختلاف طرق الاتجاه من البياض إلى السواد حيث يكون تارة من البياض إلى الغبرة ثم العودية ثم السواد و تارة إلى الحمرة ثم القتمة ثم السواد و تارة إلى الخضرة ثم النيلية ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الألوان إذ لو لم يكن كذلك لم يكن في تركيب السواد و البياض إلا الأخذ في طريق واحد و لم يكن اختلاف إلا بالشدة و الضعف لهما.

و رابعها انعكاس الحمرة و الخضرة و نحوهما من الألوان إذ لو لم يكن اختلافها إلا لاختلاط المشف بغيره لوجب أن لا ينعكس من الأحمر و الأخضر و غيرهما إلا البياض لأن السواد لا ينعكس بحكم التجربة.

هذا تلخيص ما أفاده في الشفاء و دلالة هذين الوجهين على أن سبب اختلاف الألوان لا يجب أن يكون هو التركيب بين السواد و البياض أقوى من دلالتهما على أن سبب البياض لا يجب أن يكون مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة مع أن في كل منهما موضع نظر لجواز أن يقع تركب السواد و البياض على أنحاء مختلفة و أن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الانفراد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۷

و العجب أن صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه أو سوء ظنه بمثل الشيخ عن بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصورة المذكورة أن اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون أبيض و لرؤية لون البياض أنه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه إلى السفسطة حاشاه عن ذلك.

و منهم من نفى البياض و أثبت السواد تمسكا بأن البياض ينسلخ و السواد لا ينسلخ- و دفع بأن قولهم للأسود أنه غير قابل للبياض إن عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق- إذ كذبهم الشيب بعد الشباب و إن عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه أن الصبغ المسود لما فيه قوة قابضة فيخالط و ينفذ و المبيضات غير نافذة و نقل عن أصحاب الإكسير أنهم ينتقلون نحاسا كثيرا برصاص مكلس و زرنيخ مصعد و ذلك يبطل ما قالوه و ربما تمسكوا بأن مادة البياض تقبل الألوان و مادة السواد لا تقبلها فدل على أن مادة البياض عارية عن اللون.

و دفع بأنه يجوز أن يكون الحقيقي مفارقا و التخيلي لازما لزوال سبب الأول و لزم سبب الثاني.

أقول لا شبهة في أن القابل ما دام اتصافه بلون لا يمكن اتصافه بلون آخر فمادة البياض ما دام بياضه لا يمكن أن يتصف

بلون آخر و كذا في السواد و سائر الألوان بلا فرق فإن فرق بأن انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا إلى الوجه الأول و انسلاخ الشيء و عدم انسلاخه من أضعف الدلائل على العدم و الوجود فرب وجودي ينسلخ و رب عدمي لا ينسلخ كالأعمى و البصر حيث ينسلخ الوجودي و لا ينسلخ العدمي.

و ربما احتج بأن محل البياض يقبل جميع الألوان و كل ما يقبل الشيء يجب أن يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب أن يعرى عن الألوان كلها.

و الجواب أن الصغرى كاذبة لأنه يقبل ما سوى اللون الأبيض الذي فيه فلا يلزم إلا عراؤه عن غير ذلك البياض و إن أريد بالقبول المجامع للفعلية منعنا الكبرى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۸

و هو ظاهر.

و ربما قيل لو كان القابل للشيء واجب الانخلاع عنه لكان ممتنع الاتصاف به و اللازم باطل فكذا الملزوم و هو منفسخ بأن القضية مشروطة فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا و ذلك حق.

تتمة-

اعلم أن كل ما يحدث من الألوان بسبب طبخ صناعي أو نضج طبيعي- و بالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي و كل ما يحدث دفعه في محل و إن كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالألوان و القزحية و الزجاجية و ألوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور بأجزاء صغيرة و كلا القسمين موجودان لكن أحدهما مادي حاصل بانفعال المادة و الآخر من تعينات النور الحاصل و اختلاف ظهوره على الأبصار حسب اختلاف المظاهر.

ثم إن القائلين بكون السواد و البياض كيفيتين حقيقيتين- منهم من زعم أنهما أصل الألوان و البواقي بالتركيب و ذكروا في بيانه وجوها ضعيفة.

و منهم من ذهب إلى أن أصول الألوان و هي السواد و البياض و الحمرة و الصفرة و الخضرة و البواقي بالتركيب بحكم المشاهدة و لا يخفى أن المشاهدة إنما تفيد أن التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص و أما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب و لا يكون له حقيقة مفردة فلا

فصل (٣) في النور المحسوس

و اعلم أن النور إن أريد به الظاهر بذاته و المظهر لغيره فهو مساوق للوجود

بل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۸۹

نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بانقسامه فمنه نور واجب لذاته قاهر على ما سواه و منه أنوار عقلية و نفسية و جسمية و الواجب تعالى نور الأنوار غير متناهي الشدة- و ما سواه أنوار متناهية الشدة بمعنى أن فوقها ما هو أشد منها و إن كان بعضها كالأنوار العقلية لا يقف آثارها عند حد و الكل من لمعات نوره حتى الأجسام الكثيفة فإنها أيضا من حيث الوجود لا تخلو من نور لكنه مشوب بظلمات الأعدام و الإمكانات كما بيناه في شرحنا لحكمة الإشراق و إن أريد

به هذا الذي يظهر به الأجسام على الأبصار فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم أنه عرض من الكيفيات المحسوسة.

و منهم من زعم أنه جوهر جسماني

لكن ينبغي على من يرى أنه عرض أن يعلم أنه ليس من الأعراض التي تحصل بانفعال المادة و بالاستحالة بل يقع دفعة من المبدإ الفياض في محل قابل إياه إما بمقابلة نير و إما بذاته و كذا ينبغي على من يزعم أنه جسم أن يذعن أنه ليس من الأجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية تنفعل بها عن تأثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون خاليا عن الكيفيات الانفعالية- كالرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و اللين و الصلابة و أمثالها و كذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة إلى فوق و للتفريق و الجمع و ما شابهها و كالبرودة الموجبة للثقل و الكثافة و الجمود و أمثالها بل لا بد و أن يكون من الأجسام الكائنة دفعة بلا استحالة و انتقال لكن الزاعمين أنه جسم اشتهر بينهم أن النور أجسام صغار تنفعل عن المضيء و يتصل بالمستضيء و ذلك ممتنع لأن أكثر النيرات المضيئة أجرام كوكبية دائمة الإنارة لا ينفصل أجزاؤها عنها دائما و إلا يلزمها الذبول و الانتقاص و خلو مواضعها عن تمام مقدارها أو مقدار أجزائها- أو كونها دائمة التحليل مع إيراد البدل عما يتحلل عن جرمها فيكون أجسامها أجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة و ذلك محال من الفلكيات و أما الذي ذكر في كتب الفن لإبطال مذهب القائلين بكون الأنوار المبصرة أجساما فوجوه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۰

الأول أنه لو كان النور جسما متحركا لكانت حركة طبيعية و الحركة الطبيعية إلى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له.

و الثاني أن النور إذا دخل من الكوة ثم سددناها دفعة فتلك الأجزاء النورانية إما أن يبقى أو لا يبقى فإن بقيت فهل بقيت في البيت أو يخرج.

فإن قيل إنها خرجت عن الكوة قبل انسدادها فهو محال لأن السد كان سبب انقطاعها فلا بد أن يكون سابقا عليه بالذات أو بالزمان و إن بقيت في البيت فيلزم أن يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد و ليس كذلك و إن لم يبق فيلزم أن يكون تخلل جسم بين جسمين يوجب انعدام أحدهما و هو معلوم الفساد.

و الثالث أن كونها أنوارا إما أن يكون عين كونها أجساما و إما أن يكون مغايرا لها و الأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية و لذلك يعقل جسم مظلم و لا يعقل نور مظلم و إما أن قيل إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضيء و تتصل بالمستضيء فهذا أيضا باطل لأن تلك الأجسام إما محسوسة أو غير محسوسة فإن لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها و يجب أنها كلما ازدادت اجتماعا ازدادت سترا لكن الأمر بالعكس فإن الضوء كلما ازداد قوة ازداد إظهارا.

و الرابع أن الشمس إذا طلعت من الأفق يستنير وجه الأرض كله دفعة و من البعيد أن ينتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة- لا سيما و الخرق على الأفلاك ممتنع.

أقول و هذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا على حكمة الإشراق.

أما الوجه الأول فلأن كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا و لا كون حدوثه بالحركة بل مما يوجد دفعة بلا حركة.

و أما الوجه الثاني فلقائل أن يقول إن قيام المجعول بلا مادة إنما يكون بالفاعل الجاعل إياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الإفاضة فإذا طرأ المانع لم يقع الإفاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لأن وجوده لم يكن بشركة المادة فكذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۱

عدمه فعند انسداد الباب عن الإفاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة و لا فرق في ذلك بين كونه عرضا أو جوهرا و السر فيهما جميعا أن النور مطلقا ليس حصوله من جهة انفعال المادة- و شركة الهيولى كسائر الجواهر و الأعراض الانفعاليات و لذلك لا ينعدم شيء منها دفعة- لو فرض حجاب بينها و بين مبدئه الفاعلي إلا بعد زمان و عقيب استحالة.

و أما الذي ذكروه ثالثا فجوابه أن المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد و العينية في الوجود كنفس الوجود فإن مفهومه غير مفهوم الجسم و لكن وجود الجسم حين جسميته- فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء و حقيقته و إلا لانتقض الدليل بالوجود لجريانه فيه بأن يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية- و لذلك يعقل جسم معدوم و لا يعقل وجود معدوم.

و الحل فيهما جميعا أن مفهوم النور و الوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الأعيان ذاتا واحدة من غير تعدد في وجودها و أما المذكور رابعا- فلأن مبناه أيضا على الانفصال و القطع للمسافة لا على مجرد الجوهرية و الجسمية

فصل (۳) في حقيقة النور و أقسامه

النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات و تعريفه بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث إنه شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها على الإبصار بشيء آخر- تعريف بما هو أخفى و كأن المراد به التنبيه على بعض خواصه و المعترفون بأنه كيفية اختلفوا.

فمنهم من ذهب إلى أنه عبارة عن ظهور اللون فقط و قالوا إن الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما الظل و يختلف مراتبه بمراتب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۲

القرب و البعد عن الطرفين فإذا ألف الحس مرتبة من مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو أكثر ظهورا من الأول و ظن أن هناك بريقا و شعاعا و ليس الأمر كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس و الدليل عليه أن ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم دون النهار لضعف الحس في الظلمة.

فزعم أنها كيفية زائدة و لذلك إذا قوي البصر بنور السراج لم يراها و كذا نسبة لمعان السراج إلى لمعان القمر و نسبة لمعانه إلى نور الشمس من حيث إن لمعان السراج يزول عند ظهور القمر و هو يزول عند ظهور الشمس و السبب فيه ما ذكرنا من ضعف الحس و من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس إلا الظهور التام للونها و ذلك يبهر البصر فحينئذ يخفى لونها لا لخفائه في نفسه كما أنا نحس بالليل بلمعان اللوامع و لا نحس بألوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الألوان فلا جرم لا يحس بها.

ثم إذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا لظهور تلك الألوان فلا جرم يحس بها هذا بيان مذهبهم.

أقول لا بد أولا من تحقيق محل الخلاف في أن النور كيفية زائدة على اللون أو نفس الظهور.

فنقول من قال بأنه نفس الظهور فهو لا يخلو إما أن يريد به الظهور أو مجرد هذه النسبة و الثاني باطل و إلا لكان الضوء أمرا عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا أصلا لكن الحس البصري مما ينفعل عن الضوء و يتضرر بالشديد منه حتى يبطل و الأمور الذهنية لا يؤثر مثل هذا التأثير فثبت أن الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيكون أمرا وجوديا لكن بقي الكلام في أنه عين اللون أو غيره و قد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على ضوابط الإشراقيين عند مقاوماتنا للوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الرأي على أن النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم و أما الذي في الخارج بإزائه فلا يزيد وجوده على وجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۳

اللون و الذي وقع الاستدلال على مغايرتهما فوجوه مقدوحة- الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما اللون أو صفة نسبية أو غير نسبية و الأول باطل لأن النور إما أن يجعل عبارة عن تجدد اللون أو اللون المتجدد- و الأول يقتضي أن لا يكون مستنيرا إلا في آن تجدده و الثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى و إن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون و سموه بالظهور فذلك نزاع لفظي و إن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حال نسبية فهذا باطل لأن الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية.

و الثاني أن البياض قد يكون مضيئا مشرقا و كذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم أن يكون بعض الضوء ضدا لبعضه و هو محال لأن ضد الضوء الظلمة.

الثالث أن اللون يوجد بدون الضوء كالسواد الذي لا يكون مضيئا و كذا سائر الألوان و كذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء و البلور إذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لوجود كل منهما بدون الآخر.

الرابع أن الجسم الأحمر مثلا المضيء إذا انعكس منه إلى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه إلى جسم آخر و تارة ينعكس منه الضوء و اللون معا إذا قويا حتى يحمر المنعكس إليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لاستحال أن يفيد لغيره لمعانا ساذجا.

فإن قيل هذا البريق عبارة عن إظهار اللون في ذلك القابل.

فنقول فلما ذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوؤه أخفى ضوء المنعكس إليه و أبطله و أعطاه لون نفسه.

أقول أما الوجه الأول فهو مقدوح بأن ظهور اللون عبارة عن وجوده و هو صفة حقيقية من شأنها أن ينسب و يضاف إلى القوة المدركة و بهذا الاعتبار يقع له التجدد.

و قوله يوجب أن يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم و لكنهما متغايران بالاعتبار كما أن الماهية و الوجود في كل شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فإن الضوء يرجع معناه إلى وجود خاص عارض لبعض الأجسام و الظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۴

الظل عبارة عن عدمه في الجملة و اللون عبارة عن امتزاج يقع بين حامل هذا الوجود النوري و حامل عدمه على أنحاء مختلفة و قد مرت الإشارة إلى ضعف الأدلة الموردة على إبطال كون الألوان غير زائدة على مراتب تراكيب الأنوار فعلى هذا صح معنى قولهم الضوء هو ظهور اللون و صح أيضا لو قال أحد إنه غير اللون لأن النور بما هو نور لا يختلف إذ لا يعتبر فيه امتزاج و لا شوب مع عدم أو ظلمة و الألوان مختلفة.

و أما الوجه الثاني فهو أيضا مندفع بما مهدنا و بأن الألوان و إن لم يكن غير النور- إلا أن مراتب الأنوار مختلفة شدة و ضعفا و مع الاختلاف بالشدة و الضعف قد يختلف بوجوه أخرى بحسب تركيبات و تمزيجات كثيرة تقع بين أعداد من النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و عارضها و أعداد من الظلمة أعني عدم ملكة النور و إمكانها و فعليتها و قوتها و ضعفها و أصلها و فرعها فإن هذه الألوان أمور مادية في الأكثر أو متعلقة بها و المادة منبع الانقسام و التركيب بين الوجودات و الأعدام و الإمكانات- فليس بعجب أن يحصل من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الألوان التي نراها فيقع تلك الأقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها نور آخر بمقابلة المنير و من قال بأن الضوء عين اللون لم يقل بأن كل ضوء عين كل لون كما أن من قال بأن الوجود عين الماهية لم يقل بأن كل وجود عين كل ماهية ليلزمه أن لا يطرأ وجود على وجود و لا تضاد وجود لوجود فالألوان متخالفة الأحكام و بعضها أمور متضادة لكن بما هي ألوان لا بما هي أنوار كما أن الموجودات متخالفة الأحكام و بعضها أشياء متضادة لكن بما هي ماهيات لا بما هي موجودات مع أن الوجود و الماهية واحد و كذلك النور و اللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب ذكي.

و أما الوجه الثالث فسبيل دفعه سهل بما بيناه و كذا الوجه الرابع بأدنى إعمال روية فإن عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان الواقع على شيء و قد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المقابل من عكس المضيء الملون قد يكون ضوؤه فقط و ذلك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۹۵

عند قصور الضوء و اللون أو قصور استعداد القابل المقابل و قد يكون كلاهما لقوتهما و قوة استعداد المنعكس إليه على أن الكلام في مباحث العكوس طويل و كون المنعكس من الجسم المضيء إلى جسم آخر ضوؤه دون لونه ربما كان لأجل صقالته- فإن الصقيل قد يكون ذا لون و ضوء لكن المنعكس منه إلى مقابله ليس إلا ما حصل من نير آخر بتوسطه على نسبة وضعية مخصوصة بينهما له إليهما لا اللون و الضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس إلا الضوء فقط من ذلك النير لا من المنعكس منه إلا أن يكون المنعكس إليه أيضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما أو من أحدهما أيضا

فصل (٤) في الفرق بين الضوء و النور و الشعاع و البريق و الظل و الظلمة و في أن الألوان إنما تحدث بالفعل عند حصول الضوء

ضوء المضيء إن كان من ذاته لا بأن يفيض عليه من مقابله كما للشمس يسمى ضياء و إلا فعرض كالقمر و يسمى نورا آخذا من قوله تعالى **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً** أي ذات ضياء و ذا نور و اللمعان هو النور الذي به يستر لون الجسم و هو أيضا ذاتي و عرضي و الأول يسمى شعاعا و الثاني كما للمرآة يسمى بريقا و ربما يسمى

العرضي الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كنور القمر و نور وجه الأرض الضوء الأول- و إن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس و كضوء داخل البيت من مقابلة الهواء المقابل للشمس فهو الضوء الثاني و الثالث و هكذا على اختلاف الوسائط بينه و بين المضيء بالذات و يسمى ظلا أولا و ثانيا و هكذا يتقدم الظل على الضوء بمرتبة- إلى أن ينتهي الضوء بالكلية و ينعدم فيسمى ظلمة و هو عدمي لأنا إذا أغمضنا العين كان حالنا كما فتحناها في الظلمة لا ندرك شيئا فوجب أن لا يكون كيفية من الجسم المظلم و لأنا لو قدرنا خلو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۶

الجسم عن النور من غير انضياف صفة أخرى و لا إضافة قوة إمكانية لم يكن حاله إلا هذه الظلمة و متى كان كذلك لم يكن أمرا وجوديا بل سلبيا محضا.

و اعلم أن الألوان غير موجودة بالفعل في حال كونها مظلمة عند الشيخ و أتباعه- و الدليل عليه أنا لا نراها في الظلمة فهو إما لعدمها أو لوجود عائق عن الإبصار و الثاني باطل فإن الظلمة عدمية و الهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما إذا كنت في غار مظلم و فيه هواء كله على تلك الصفة فإذا صار المرئي مستنيرا رأيته و لا يمنعك الهواء الواقف بينه و بينك و ربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر و هو عدم شرط الرؤية.

و يدفع بأن اللون إذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب أن يكون مدركا و إلا لم يكن في نفسه مرئيا.

و لقائل أن يقول لا شك أن اللون له ماهية في نفسه و له إنه يصح أن يكون مرئيا- فلعل الموقوف على وجود الضوء هو هذا الحكم.

و بالجملة للجسم مراتب ثلاث استعداد أن يكون له لون معين و وجود ذلك اللون و كونه بحيث يصح أن يرى فلم لا يجوز أن يكون المتوقف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا أصل وجود اللون.

أقول و الأولى أن يجعل هذه المسألة متفرعة على مسألة كون اللون عين الضوء أو غيره فإن كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة و إن كان غيره أمكن أن يكون موجودا في تلك الحالة و لا نراها لفقدان شرط الإبصار.

تذنيب-

ربما يظن أن الظلمة من شرائط رؤية بعض الأجسام كالأشياء التي تلمع بالليل و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۷

نفى الشيخ ذلك و قال لا يمكن أن يكون الظلمة شرطا لوجود اللوامع مبصرة و ذلك لأن المضيء مرئي سواء كان الرائي في الظلمة أو في الضوء كالنار نراها سواء كانت في الضوء أو في الظلمة و أما الشمس فإنما لا يمكننا أن نراها في الظلمة لأنها متى طلعت لم تبق الظلمة و أما الكواكب و اللوامع فإنما ترى في الظلمة دون النهار لأن ضوء الشمس غالب على ضوئها و إذا انفعل الحس عن الضوء القوي لا جرم لا ينفعل عن الضعيف و أما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم ترى.

و بالجملة فصيرورتها غير مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر أن الظلمة ليست من شرائط هذا الباب

الباب الرابع في الكيفيات المسموعة و فيه فصول

فصل (۱) في علة حدوث الصوت

علته القريبة تموج الهواء و سبب التموج إمساس عنيف أو تفريق عنيف كقرع النقارة و قلع الكرباس فيحصل من كلا الأمرين تموج من جهة انقلاب الهواء من القارع- أو انبساطه من القالع إلى الجانبين بعنف شديد فيلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل و الموج الواقعين في المتقارب و هكذا يحدث انصدام بعد انصدام مع سكون قبل سكون إلى أن ينتهي ذلك إلى الهواء الذي عند الصماخ و ليس الصوت نفس التموج كما ظنه بعض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۸

الناس و لا نفس القلع و القرع كما زعمه آخرون فإن التموج محسوس باللمس لأن الشديد منه ربما ضرب عن الصماخ فسده و القلع و القرع محسوسان بالبصر بتوسط اللون و لا شيء من الأصوات يحس باللمس أو البصر فليس التموج بصوت و لا القلع و القرع و أيضا الشيء قد يعلم منه أنه تموج أو قلع أو قرع و يجهل كونه صوتا و قد يعلم الصوت عند ما يكون الأمور الثلاثة مجهولة فهي غير الصوت

فصل (۲) في إثبات وجود الصوت في الخارج

لأحد أن يقول إن الصوت لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج و استدلوا على ذلك بأنا كما أدركنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته أيضا و معلوم أن أثر الجهة لا يبقى في المتموج الذي عند الصماخ فكان يجب أن لا يدرك جهاتها كما أن اليد تلمس ما تلقاه و لا يشعر به إلا حيث تلمس من غير أن يدرك الفرق بين وروده من اليمين أو من الشمال لأنها لا تدرك إلا حين انتهى إليها و لا التمييز بين الجهات و لما كان بالسمع يقع التميز بين الجهات و كذا بين القريب و البعيد من الأصوات علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجية حيث هي فيكون موجودا خارج الصماخ.

و اعترض بأنا إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارع للصماخ إنما توجه من تلك الجهة و إنما تميز بين القريب و البعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى و عن البعيد أضعف.

و دفع الأول بأن ذا الصوت قد يكون على يمين السامع و يسمع بالإذن الأيسر لانسداد في الإذن الأيمن و له شعور بالجهة و الثاني بأنه باطل و إلا لما كنا ندرك التفرقة بين البعيد القوي و القريب الضعيف و لكنا إذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين بالقوة و الضعف وجب أن يظن اختلافهما بالقرب و البعد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۹۹

أقول لكن الإشكال باق بأن المدرك و المحسوس لا بد و أن يكون أمرا موجودا- عند المدرك حالة إدراكه و الموجود عند الجوهر الحاس لا بد و إن يكون ملاصقا له- و هيئة الصوت و شكل التموج و إن كانا موجودين عند السامعة لكن صفتي القرب و البعد غير موجودتين عندها.

و التحقيق أن يقال إن تعلق النفس بالبدن يوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحيث كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما يمكن للنفس إدراكه بشيء من الحواس من الهيئات و مقادير

الأبعاد بينها و الجهة التي لها و غيرها فأدركت النفس له كما هو عليه

فصل (۳) في سبب ثقل الصوت و حدته و معنى الصداء و الطنين و الحرف

سبب الحدة صلابة المقروع و ملاسته في بعض الأجسام و قصره و شدة انحرافه في بعضها و ضيق منفذ الهواء و قربه من المنفخ في بعضها فيحدث عن هذه الأسباب هيئة- يتأدى إلى السمع على هذه الصورة و هي الزيرية و سبب الثقل أضداد هذه الأسباب و هي البمية و كلتاهما محتملة للزيادة و النقصان فإن زادت الأسباب زادت المسببات على نسبتها و بالعكس.

و أما الصداء فحصوله لأن الهواء إذا تموج و قاوم ذلك التموج جسم صليب كجبل أو جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج بل يرد و ينصرف إلى جانب الخلاف و يكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۱۰۰

شكله شكل الأول و على هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها إلى الحائط أن يرجع القهقرى- فحينئذ يحدث من ذلك صوت هو الصداء و إذا تكرر ذلك من الجانبين لوجود ما يوجب ذلك الانصراف في الطرفين يسمى طنينا كما يحدث فيما بين الطست المقروع طرفه بقارع و أما الحرف فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة و الثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة الشيخ و معروضها في عبارة جمع من العلماء و مجموع العارض و المفروض في عبارة بعضهم.

أقول و الكل صحيح وجهه أن نسبة تلك الهيئة إلى أصل الصوت كنسبة الفصل إلى الجنس لا كنسبة العرض إلى الموضوع فهما موجودان بوجود واحد و إنما العروض في ظرف التحليل العقلي لا في الخارج بأن يمكن و قيد المماثلة بالحدة و الثقل أي الزيرية و البمية احتراز عنهما فإن كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة و الثقل ضرورة و قيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول و القصر و الطيب و غيره فإن التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لأنها ليست بمسموعة لكن في كونها من الكيفيات نظر فالأولى به أن يكون احترازا عن مثل الغنة و البحوحة.

بقي الكلام في دلالة قولنا تميزا في المسموع على أن يكون ما به التميز مسموعا- و في أن الحدة و الثقل من المسموعات دون الغنة و البحوحة.

قال بعض العلماء و الحق أن معنى التميز في المسموع ليس أن يكون ما به التميز مسموعا بل أن يحصل به التميز في نفس المسموع بأن يختلف باختلافه و يتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البحوحة و غيرها فإنها قد تختلف مع اتحاد المسموع و بالعكس و لا خفاء في أن هذا التعريف و أمثاله التي للمحسوسات تعريف بالأخفى- بل المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل و تنبيه على خواصها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۱۰۱

فصل (٤) في تقسيم الحروف إلى صامت و مصوت و إلى آني و زماني

الحركات الثلاث تعد عندهم في الحروف و يسمى المصوتة المقصورة و الألف و الواو و الياء إذا كانت ساكنة متولدة

من حركات تجانسها أعني الألف من الفتحة- و الواو من الضمة و الياء من الكسرة يسمى المصوتة الممدودة و هي المسماة في العربية بحروف المد و اللين لأنها كانت مدات للحركات و ما سوى المصوتة يسمى صامتة و يندرج فيها الواو و الياء المتحركتان أو الساكنتان إذا لم يكن قبل الواو ضمة و قبل الياء كسرة.

و ليست الألف إلا مصوتا و إطلاقها على الهمزة بالاشتراك الاسمي و ليس المراد بالحركة و السكون هاهنا ما هي من خواص الأجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من إمالة مخرجة إلى مخرج إحدى المدات فإلى الألف فتحة و إلى الواو ضمة و إلى الياء كسرة و لا خلاف في امتناع الابتداء بالمصوت.

إنما الخلاف في أن ذلك بسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن الصامت أيضا أو لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من إشباع حركة تجانسها فلا يتصور إلا حيث قبلها صامت متحرك و هذا هو الحق لأن كل سليم الحس يجد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن و إن كان مرفوضا في لغة العرب و ينقسم الحرف باعتبار آخر إلى آني و زماني لأنه إن أمكن تمديده كالفاء فزماني و إن لم يكن كالطاء فآني.

و إنما يوجد في أول زمان إرسال النفس كما في طلع أو في آخر زمانه كما في غلط و ما وقع في وسط الكلمة يحتمل الأمرين و عروض الآني الصوت يكون بمعنى أنه طرف له كالنقطة للخط و من الآني ما يشبه الزماني كالحاء و الخاء و نحوهما- مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها إفراد متماثلة و لا يشعر الحس باعتبار زمان بعضها عن البعض فيظن حرفا واحدا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۲

و اعلم أن الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا و مع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا.

الأول مثل ل بالفتح أو الضم أو الكسر.

و الثاني مثل لا و لو و لي و قد يقال المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل و بع لمماثلته المقطوع الممدود في الوزن.

و اعلم أن الاختلاف الواقع بين الحروف التسعة و عشرين في لغة العرب و ما سواها في بعض اللغات اختلاف بالنوع فهي أنواع متخالفة يختلف أفراد كل منها بعوارض مصنفة أو مشخصة أما التصنيف فكالاختلاف بكونها ساكنا أو متحركا مضموما أو مفتوحا- أو مدغما أو مدغما فيه و غير ذلك و أما التشخيص فككون هذا الباء الذي يتلفظ به زيد الآن أو في وقت آخر و يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص و وضع مخصوص و إيراد هذه المسائل أليق بالعلوم الطبيعية

الباب الخامس في الكيفية المذوقة و المشمومات و في إثبات عرضيتهما و فيه فصول

فصل (۱) في الطعوم الأجسام إما أن تكون عديمة الطعم أو ذوات طعوم

و الأول هو التفه المسيخ و هو إما عادم الطعم حقيقة و إما عادمه حسا فقط- فإن النحاس و الحديد و أمثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه و لكن إذا احتيل في تحليليه و تلطيفه ينفصل منه أجزاء صغار يظهر له طعم قوي و أما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في أفراده تسعة أقسام- الحرافة و الملاحة و المرارة و الدسومة و الحلاوة و التفه و العفوصة و القبض و الحموضة- و ذلك لأن ذا الطعم إما لطيف الجسم القابل أو كثيفة أو معتدلة و الفاعل

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۳

في الثلاثة إما حرارة أو برودة أو قوة معتدلة بينهما فالحار إن فعل في الكثيف حدثت المرارة و إن فعل في اللطيف حدثت الحرافة و إن فعل في المعتدل حدثت الملوحة- و البارد إن فعل في الكثيف فالعفوصة و في اللطيف فالحموضة و في المعتدل فالقبض و المعتدل إن فعل في اللطيف حدثت الدسومة و في الكثيف الحلاوة و في المعتدل التفه- فالحرافه أسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة لأن الحريف أقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر مكسور برطوبة باردة لأن سبب حدوث الملح مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم أو عديمته أجزاء أرضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فإنها إن كثرت أمرت.

و مما يدل على أن المالح دون المر في السخونة أن البورق و الملح المر أسخن من الملح المأكول و العفص أبرد ثم القابض ثم الحامض و لذلك يكون الفواكه الحلوة- أولا فيها عفوصة شديدة التبريد فإذا اعتدلت قليلا بإسخان الشمس المنضج لها مالت إلى الحموضة مثل الحصرم و فيما بين ذلك يكون ذا قبض يسير ليس بعفوصة ثم ينتقل إلى الحلاوة و العفص و القابض متقاربان في الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان و العفص باطنه أيضا.

و قد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة و القبض في الحضض و يسمى البشاعة و كاجتماع الحلاوة و الحرافة في العسل المطبوخ و كاجتماع المرارة و الحرافة و القبض في الباذنجان و كاجتماع المرارة و التفه في الهندباء و يشبه أن يكون هذه الطعوم إنما يكون بسبب أنها مع ما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا أيضا فيتركب من الكيفية الطعمية و من التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز.

فمن الطعوم المتوسطة بين الأطراف ما يصحبه تفريق و إسخان و يسمى الجملة حرافة و آخر يصحبه تفريق من غير إسخان و هو الحموضة و آخر يصحبه تكثيف و تجفيف و هو العفوصة و على هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من أحكام الطعوم و أما الزائد على هذا القدر فاللائق بإيرادها فيه علم الطب

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۴

فصل (۳) في الروائح المشمومة ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة

أحدها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك و رائحة العنبر و رائحة السرجين.

و ثانيها من جهة الموافقة و المخالفة كما يقال طيبة و منتنة من غير تحصيل معنى فصلي فيهما.

و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة و رائحة حامضة- كان الروايح التي اعتيدت مقارنتها للطعوم ينسب إليها و يعرف فهذا آخر الكلام في أحوال الكيفيات المحسوسة تبعا لما ذكر في كتب القوم كالشفاء و غيره.

و أما الكلام في كيفية الإحساس بها فسيأتي في القسم الثاني لهذا الفن و هو البحث عن الكيفيات النفسانية و لنا في هذه الكيفيات المحسوسة كلام أرفع من هذا النمط سنعود إلى ذكره و تحقيق وجود آخر لها و لغيرها و إثبات أن لها كينونة صورية بلا مادة في عالم آخر غير عالم الأضداد و الاستحالات حين اشتغالنا بعلم المعاد- و موطن النفوس الإنسانية عند المفارقة عن هذه الأجساد

القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي للكيف القوة و اللاقوة و فيه فصول

فصل (۱) في أنواعه أنواع هذا القسم من الكيفية ثلاثة

الأول استعداد شديد على أن ينفعل كالممراضية و اللين و يسمى باللاقوة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۵

و الثاني استعداد شديد على أن لا ينفعل كالمصحاحية و الصلابة.

و الثالث استعداد شديد على أن يفعل كالمصارعية و هذان القسمان يسميان بالقوة أما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلاثة و يكون تمام الأمر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف و جنسا لهذه الثلاثة فقد ذكر أمران-

أحدهما أنه استعداد جسماني كامل نحو شيء من خارج.

و ثانيهما أنه المبدأ الجسماني الذي به يتم حدوث أمر خارج بمعنى أن حدوثه مترجح به و الثاني أولى من الأول لأن الاستعداد من باب المضاف إذ لا يعقل إلا بين شيئين مستعد و مستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف و هذا الرسم متناول للأقسام الثلاثة لأن الفاعل و المنفعل يشتركان في أن حدوث الحادث إنما يتم بها.

ثم إن القوة على الانفعال يترجح بها حدوث ذلك الانفعال و كذا القوة للمقاومة يترجح بها حدوث المقاومة و القوة على الفعل كذلك و الأقسام الثلاثة المشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث حوادث مترجحة بها.

قال الشيخ في قاطيقورياس و أما الجنس الآخر من أجناس الكيفيات التي هي أنواع الكيفية العامة فيجب أن يتصور على أنه استعداد جسماني كامل نحو أمر خارج بجهة من الجهات لا القوة التي هي في المادة الأولى و لا قوة الجواز فإن كل إنسان بالقوة صحيح و مريض لكن يتمه الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي- وافرة من جهة أحد طرفي النقيض فلا يكون في قوة الشيء أن يقبل المرض أو أن يصرع غيره فقط كيف كان بل أن يكون قد يترجح قبول المرض على قبول الصحة أو يرجح- لا قبول الصرع على قبول الصرع و المصحاحية و الممراضية و الهيئة الصارعية و الهيئة الانصراعية و الصلابة المترجح فيها أن لا ينغمر و اللين المترجح فيها أن ينغمر من هذا الباب انتهى.

ثم اعلم أنه لا خلاف في أن القوة على الانفعال و القوة على المقاومة داخلتان تحت هذا النوع و أما أن القوة على الفعل هل هي داخلة تحت هذا النوع فالمشهور أنها منه و الشيخ أخرجها منه و هو الحق كما سيظهر لك وجهه فإذا أريد تلخيص معنى

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۶

جامع للقسمين دون الأمر الثالث فيقال إنه كيفية بها يترجح أحد جانبي القبول و اللاقبول لقابلها.

و أما بيان أن القوة على الفعل لا تصلح أن تكون داخلة تحت هذا النوع كما ذهب إليه الشيخ فيحتاج أولا إلى أن يعرف أصلا كليا و هو أن جهات الفعل دائما يكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر إذا خلي و طبعه و لم يكن مانع يفعل ذلك الأثر فلا يحتاج في فعلها إلى قوة زائدة عليها و إذا فرض إضافة قوة أخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس إليها فاعلة لها بل قابلة إياها و إذا اعتبرت الذات و القوة معا كان المجموع شيئا آخر إن كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخي استعداد له لحصول ذلك الفعل و لو فرض ذلك الاستعداد للفاعلية له كان يلزمه أولا قوة

انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فذلك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة لفاعليته بل لانفعاله فليس للفاعلية استعداد بل للمنفعلية أولا و بالذات و للفاعلية بالعرض- فثبت مما بينا بالبرهان أن لا قوة و لا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل إنما القوة و الاستعداد للانفعال و لصيرورة الشيء قابلا لشيء بعد أن لم يكن

فصل (٣) في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي

قال الشيخ في قاطيقورياس لمشكك أن يتشكك في أنه هل المصارعة في هذا الباب داخلة من حيث إن لا ينصرع أو من حيث يصرع فإن كانت من حيث لا ينصرع يكون المئونة في دفع الشك خفيفة و يكون هذا الجنس هو تأكد أحد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في أن ينفعل و أن لا ينفعل لكنه يعرض أن يضيع استعداده من حيث يحرك غيره من الأقسام- إذ لا يصلح أن يوجد في الأجناس الأخرى أو يصعب و إن كان من حيث يصرع فإن الشبهة الأولى تتأكد و كأنك قد فهمتها و لسنا نعني بالقوة المصراعية القوة الأولى المحركة النفسانية التي هي جوهر لا يقبل الأشد و الأضعف بل هذه ككمال لتلك من جهة مواتاة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۰۷

الأعضاء نسبتها إليه نسبة شدة الذكاء و الفهم إلى النفس الناطقة.

فنقول الآن المصارعة يجب أن يعلم أنها متعلقة بأمور ثلاثة أمر في البدن و أمر في القوة المحركة و أمر في القوة الدراكة أما ما يتعلق في القوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيل المصارعة كمعرفه صناعة الرقص و الضرب بالعود.

و بالجملة فهو من أصناف المعرفة بكيفية أفعال تتعلق بالحركة كصناعة البناء و الكتابة و أما ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف العضل على إدراك الغرض في المصارعة فهاتان إما حالتان إن ضعفتا و إما ملكتان إن قويتا و تمكنتا و ليسا من الأمور البدنية الصرفة.

و أما الثالث و هو الباقي فهو أمر بدني يقوى و هو كون الأعضاء بحيث يعسر عطفها و نقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة و تقرر أن هذا الجنس هو استكمال استعداد أحد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد لوجود ما إذا وجد كان انفعالا بالفعل كالممراضية أو شديد الاستعداد لأن لا يوجد فيه و هذا كالمصحاحية.

و بالجملة فإن هذه القوة إما أن يستكمل آخذه نحو التغير عن الحالة الطبيعية الملائمة و هو اللاقوة و إما أن لا يتغير عنها و هي القوة الطبيعية انتهى.

و ربما قيل إن القدرة على تلك الأفعال لها اعتبار من حيث إنها قدرة و اعتبار من حيث إنها قدرة شديدة و من حيث إنها فاعلة بسهولة فهي من حيث إنها قدرة فهي من الحال أو الملكة و من حيث إنها شديدة أو فاعلة بسهولة فهي من هذا النوع.

فأجيب كما في الشفاء بأن الذي فيه قوة أن ينصرع أشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة و الذي فيه قوة الصرع أشد ففيه قوة الانصراع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الأمرين حاصلة و لكنها في أحدهما أقوى و في الآخر أضعف فهذا الاختلاف إما أن يكون في الماهية أو في العوارض فإن كان في الماهية وجب أن لا يكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فإن الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم إليه من الخارج و إذا لم يكن الشدة موجودا آخر بل القوة القوية

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۱۰۸

موجود واحد و هو بماهيته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فإذا كانت تلك الحقيقة داخلة في أحد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر و إن كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل و مع بطلانه يفيد المقصود.

و أما وجه بطلانه فلأنه يلزم أن يكون قوة واحدة باقية يعرض له الشدة لا لقوة أخرى انضافت إليها بل كيفية غير القوة تقارن القوة فيصير بها أشد تأثيرا و فعالة و هذا محال و أما بيان أنه مع بطلانه يفيد المقصود فلأن القوة القوية إذا كانت من نوع القوة الضعيفة و القوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فإن مثل الشيء إذ لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء أيضا تحت ذلك الجنس.

و مما يحتج به أيضا على بطلان مذهبهم أن الحرارة لها قوة شديدة على الإحراق- فلو كانت داخلة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات و الانفعالات لزم تقومهما بجنسين و هو محال فثبت بهذا أن القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس

فصل (۳) في تحقيق أن اللين و الصلابة من أي جنس من أجناس الكيف

قد مرت الإشارة في قسم الكيفيات اللمسية إلى أن أحدهما أعني الصلابة استعداد طبيعي نحو اللاانفعال و الآخر أعني اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال فليس أحدهما بأن يجعل عدما للآخر أولى من العكس فإذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة- فهما إذن كيفيتان وجوديتان و لكن لأحد أن يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلاثة أشياء أحدهما عدمي و الآخران وجوديان أما العدمي فهو اللاانغمار و أما الوجوديان فأحدهما المقاومة المحسوسة و الثاني بقاء شكله على ما كان عليه و ذلك الاستعداد لا يجوز أن يكون عدميا لأنه علة الأمرين الوجوديين و علة الوجودي

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۱۰۹

وجودي فذلك الاستعداد أمر وجودي.

و أيضا فالانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه و استعداده لقبول الحركة لأنه جسم طبيعي و استعداده لقبول ذلك الشكل لأنه متكمم و إذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية امتنع أن يكون هناك كيفية أخرى تفيد هذه القابلية لأن ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة أخرى و إذا ثبت إن استعداد الانفعال ليس بكيفية زائدة وجب أن يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعله وجودية أو يستحيل أن يكون سببه نفس المادة التي هي علة للاستعداد و لا أيضا زوال وصف عن المادة إذ ليس الاستعداد للاانفعال علة وجودية حتى يكون زوالها علة الاستعداد للاانفعال فاللااستعداد للانفعال أمر وجودي فمن هذه المعاني يغلب على الظن أن التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة.

أقول يمكن حل هذا الإشكال بأن تعريف الأشياء الواقعة تحت الأجناس المحصلة- قد يكون بأمور عدمية أو نسبية أو بشيء يكون تحت جنس آخر و ما نحن فيه أي كون الصلب بحيث لا ينغمر تعريف لأمر وجودي بصفة عدمية و كون اللين بحيث ينغمر تعريف له بنوع من مقولة أخرى و هي بمقولة أن ينفعل فكون اللين و الصلابة وجوديتين تحت هذا النوع من الكيفية أعني القوة و اللاقوة لا ينافي تعريف أحدهما بعدمي و الآخر بوجودي من مقولة أخرى.

و أما قول القائل أن علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما متكمما فممنوع إذ لا نسلم أن مجرد الجسمية

الطبيعية مع المقدارية يكفي لقبول هذا النحو من الحركة على هذا الشكل و هي الانغمار و إن كفيا لقبول مطلق الحركة و مطلق الشكل فإذا لم يكف الجسمية مع المادة الأولى و الكمية للانغمار فلا بد هاهنا من حالة وجودية أخرى هذا ما سنح لي في دفع الإشكال.

لكن بقي شيء آخر و هو أن الاستعداد و اللااستعداد أمور عقلية كالإمكان و الامتناع و الوجوب و نظيرها فهي إما عدمية أو إضافية و الإعدام ليست تحت مقولة و الإضافات تحت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۰

مقولة الإضافة.

فبقي الكلام في أمور هي مقتضية لعدم أو إضافة لكن نعلم بالضرورة أنه إذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة حصلت مثل هذه الاستعدادات و إن لم يكن كيفية وجودية أخرى يسمى الاستعدادية و ليس المخلص عن هذا إلا بأن يقال إن كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاقبول قريبا من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الإمكان و الجواز العقلي لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد و لا الرجحان لأحد الطرفين بخلاف هذا الإمكان و غير نفس الكيفية و لا داخلة في باقي المقولات

القسم الثالث في الكيفيات التي توجد في ذوات الأنفس

و هي على الجملة منقسمة إلى الحال إن لم تكن راسخة و إن كانت راسخة سميت بالملكة- قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا بالفصول إذ لا يجب تغايرهما بالذات فإن الأمر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فإذا صار هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم تصير ملكة كما أن الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا.

أقول من أراد أن يعرف فساد هذا القول فينبغي أن ينظر في أمر الحال و الملكة في باب العلم فإن الحال هو الصورة الحاصلة و هي من الأعراض التي موضوعها النفس.

و أما إذا صار العلم ملكة فلا بد أن يتحد النفس بجوهر عقلي و به يصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور و أمثالها و الفاعل كيف يكون متحد الهوية مع المفعول كيف و هذا الاستحكام كمالية لما كان أولا حالا غير مستحكم و عندهم أن الأشد و الأضعف مختلفان نوعا فهما بأن يختلفا شخصا كان أولى.

و اعلم أنه إذا كان مفهوم الملكة يدخل فيه قوة ما أو قدرة ما فحصول الصورة العلمية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۱

الثابتة لنفوس الأفلاك و غيرها من الصفات كالقدرة و الإرادة التي لها و كذا علوم العقول- كما اشتهر عند متأخري الحكماء و قوم ممن قبلهم أنها صور زائدة فيها يخرج عن الحال و الملكة لأنها ليست سريعة الزوال و لا بطيئة الزوال و ليست قوة قريبة و لا بعيدة بل فعل مجرد لصور حاصلة و ليست أيضا داخلة في سائر الكيفيات الاستعدادية و لا المحسوسة و لا التي في الكميات فيشكل الأمر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف إلى أنواع محصورة في الأربعة فإذا أريد تعميم التقسيم بدلت النفسانية بكمال غير محسوس- و لا يؤخذ في حد الملكة القوة و القدرة بل هيئة ثابتة لا

يحسن جنسها أو يؤخذ لها قسم آخر.

فيقال إما حال أو ملكة أو أمر آخر غيرهما لتدخل فيها الإرادة الكلية لنفوس الأفلاك و صورها الثابتة العلمية فيكون كمالا غير استعدادي يوجب ثابت لا يزول و يكون قسيم الحال و الملكة.

و اعلم أنه يندرج تحت هذا النوع أعني الحال و الملكة أنواع كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل و أما في كتب الصوفية فعد من منازل السائرين و مقامات العارفين مبلغ كثير كسبعماءة و نحوها فلنذكر من الأنواع التي جرت العادة بذكرها هاهنا كلا في مقالة إلا العلم فإنه لشرفه و غموض مسائله أفردنا للبحث عن أحكامه و أحواله بابا على حدة و أما سائر الكيفيات كالقوي و الأخلاق فها نذكرها في فصول

فصل (۱) في القدرة

قد مر تحقيق القدرة في البحث عن معنى القوة من أنها حالة نفسانية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۲

للحيوان بها يصح أن يصدر عنه الفعل إذا شاء و لا يصدر عنه إذا لم يشأ و ضد ذلك هو العجز و كل منهما قد يختلف بالقياس إلى بعض الأفعال دون بعض إذ ليس معنى القادر مطلقا أن يصح منه صدور كل ما يشاء و إلا لم يصح إطلاق القادر على غير الباري جل اسمه من الحيوانات و غيرها فرب قادر لم يصح منه إلا صدور بعض قليل من الأشياء و لا صدوره و هذه القدرة التي في الحيوان صفة إمكانية- متساو نسبتها إلى وجود الفعل و عدمه و صدوره و تركه لكن إذا ضمنت المشية أي الإرادة إليها خرجت نسبتها عن صرف الإمكان إلى أحد الجانبين فصار تعلقها بأحد الجانبين إما واجبا إن بلغت الإرادة إلى حد الإجماع أو راجحا إن بقي التردد.

و أما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير و النظام الأتم- فهي خارجة عن حدود الإمكان بالغة إلى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية التي إذا قيست إلى ممكن آخر لم يجب وجوده عند وجودها- و لا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية و المسببية بينها و ليست نسبة قدرة الله تعالى إلى الموجودات كلها هذه النسبة أي الإمكان فقط لأنها كلها بقدرة الله وجدت و وجبت- فقدرته تامة الفعل لأنها عين العلم و الإرادة و قدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين إدراكه و إرادته لفعل أو ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت حينئذ فعلا لا قوة و كان الفعل معها واجبا لا ممكنا فقط فقد علمت أن نسبة القدرة التي هي في الحيوان إلى القدرة التي معها العلم و الإرادة نسبة النقص إلى الكمال و كل ما يوجد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۳

في الناقص يوجد في التام إلا ما يرجع إلى القصور و الفتور من الأمور العدمية و الإمكانية.

فلهذا يصح إطلاق القدرة على ذات الباري جل اسمه بمعنى أنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و إن كانت المشية عين قدرته و كذا العلم الأتم الأحكم بمعنى أن وجودا واحدا علم و إرادة و قدرة و كلها موجودة بوجود وحداني صمدي و لو كان الشرط في القدرة أن لا يكون عين الإرادة و لا مستلزمة إياها حتى يلزم أن يوجد زمان كان القدرة و لم يكن فيه المشية لمقدور لا لوجود و لا لعدم أو لا بد أن يكون وقت كانت المشية غير المشية التي لوجود هذا المقدور و لم يكن

هناك هذا المعنى العام للقدرة بل معنى آخر خارجا بتمامه أو ببعضه من المعنى الذي وقع التعريف به للقدرة فإن التعريف المشهور شامل للقدرة التامة و الناقصة جميعا و إذا شرط فيها كونها مع عدم الإرادة أو إرادة العدم لزم كونها ناقصة فإن القدرة إذا كملت جهات مؤثريته و مبدئيته وجب أن يقترن بالإرادة و وجب أن يوجد معها صدور الأثر بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة

فصل (۲) في الإرادة

و هي في الحيوان من الكيفيات النفسانية و يشبه أن يكون معناها واضحا عند الفعل [العقل] غير ملتبس بغيرها إلا أنه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة و هي تغاير الشهوة كما أن مقابلها و هي الكراهة تغاير النفرة و لذا قد يريد الإنسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريهة ينفعه و قد يشتهي ما لا يريده كأكل طعام لذيذ يضره و فسرها المتكلمون بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور و قيل هي في الحيوان شوق متأكد إلى حصول المراد و قيل إنها مغايرة للشوق المتأكد فإن الإرادة هي الإجماع و تصميم العزم إذ قد يشتهي الإنسان ما لا يريده و قد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا و الفرق بينهما بأن الإرادة ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي.

قيل و لهذا يعاقب الإنسان المكلف بإرادة المعاصي و لا يعاقب باشتهائها و

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۴

هؤلاء جعلوا مبادي الأفعال الاختيارية التي للحيوان خمسة التصور و اعتقاد النفع أو دفع التضرر و الشوق و الإجماع المسمى بالإرادة و القوة المحركة.

و الأولون إنما أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس الشوق المتأكد و في جعل القصد و الإرادة من الأفعال الاختيارية نظر إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و يلزم التسلسل و القول بأن البعض اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الوجدان- بل الظاهر أنه إذا غلب الشوق تحقق الإجماع بالضرورة و مبادي الأفعال الاختيارية ينتهي إلى الأمور الاضطرارية التي تصدر من الحيوان بالإيجاب فإن اعتقاد اللذة أو النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه أمور مترتبة بالضرورة و الاختيار في الحيوان عبارة عن علمه و الشوق التابع له سببا للفعل و قدرته عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للأعضاء و أما إرادة الله فعند الحكماء- هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل.

فإن هذا العلم من حيث إنه كاف في وجود النظام الأتم و مرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة و العلم فينا أيضا إذا تأكد يصير سببا للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض إذا غلبه توهم السقوط يصير سببا لسقوطه و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة و العين الذي علم تأثيره بالتجارب و أخبار المخبر الصادق فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببا لوجود الكائنات

فصل (۳) في حد الخلق و أقسامه

الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غير تقدم روية و ليس الخلق عبارة عن القدرة على الأفعال لأن القدرة نسبتها إلى الضدين واحدة كما سبق- و ليس أيضا عبارة عن نفس الفعل لأنه عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة- من غير روية كمن يكتب شيئا و لا يروي في كتبة حرف حرف أو يضرب بالعود و لا يروي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۵

في كل نقرة نقرة بل ربما يتبلد في فعله إذا روى لأن مبدأ فعله هذا بعد أحكام الملكة ليس روية بل شيء نسبته إلى الروية كنسبة الطبيعة إلى الفكر و الطبيعة شيء مخالف للروية و إن لم يكن يخالف العلم في كثير من الطبائع كالطبائع الفلكية إذ طبيعتها عين العلم و الشعور بلا روية و الخلق كأنه شيء متوسط بين الطبيعة و هذه الإرادة الفكرية و كأنه أمر حاصل عقيب تعمل و اكتساب فليس للأفلاك و المبادي خلق بل مبادي أفاعيلها كلها طبيعة أو عقل و ليس الخلق أيضا يلزمه المبدئية للفعل بل كونه بحيث إذا أريد الفعل يصدر بلا صعوبة و روية و كذلك ملكة العلم للعالم ليس أن يحضر المعلومات بل أن يكون مقتدرا على إحضار معلوماته من غير روية.

و اعلم أن كل حال و ملكة فهو صفة وجودية لا محالة و كل صفة وجودية فهي من حيث إنها صفة وجودية كمال سواء سميت فضيلة في العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذيلة لكن بعض تلك الصفات مما يوجب زوال كمالات أخرى مخصوصة بنفوس شريفة و بعضها ليست كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة التي للإنسان و أضدادها هي الرذائل لها و ما من رذيلة للنفوس الإنسانية كالشره و الفجور و التهور و الجربزة إلا و هي فضيلة لبعض النفوس السافلة فإن إفراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للإنسان لمكان نفسه الناطقة.

و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليات و العقليات الثابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل.

و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيلة في المتوسط لا في الطرفين.

أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعني ملكة العلم الذي هو أصل الفضائل- و أما تفريطها فلأن عدمها بالكلية أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي و هو الكمال العقلي.

و اعلم أن رءوس الفضائل النفسانية و الأخلاق الإنسانية التي هي مبادي الأعمال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۶

الحسنة ثلاثة الشجاعة و العفة و الحكمة و مجموعها العدالة و هذه الحكمة غير الحكمة بالمعنى الأول التي إفراطها أفضل و لكل واحد من هذه الثلاث طرفان هما رذيلتان.

أما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال التهور و الجبن- و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الفجور و الخمود و هذان الطرفان رذيلتان.

و أما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الأفعال المتوسطة بين أفعال الجربزة و الغباوة و هذان الطرفان رذيلتان و اشتبه على بعض الناس و ظن أن الحكمة العملية المذكورة هاهنا هي بعينها ما هو قسيم الحكمة النظرية حيث يقال إن الحكمة إما نظرية و إما عملية و ذلك الظن فاسد كما أشرنا إليه فإن هذه الحكمة العملية خلق نفساني يصدر منه الأفعال المتوسط بين أفعال الجربزة و الغباوة.

و أما إذا قالوا الحكمة منها ما هو نظري و منها ما هو عملي لم يريدوا به الخلق لأن ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل التي هي إحدى الفلسفتين أرادوا بها معرفة الإنسان بالملكات الخلقية أنها كم هي و ما هي و ما الفاضل منها و ما الردي منها و معرفة كيفية تحصيلها و اكتسابها للنفس أو إزالتها و إخراجها عن النفس و معرفة السياسات المنزلية و المدنية- و

بالجملة معرفة الأمور التي لنا مدخلية في إدخالها في الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفة ليست غريزية بل متى حصلنا كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة و إن لم نفعل فعلا و لم نتخلق بخلق فلا يكون أفعال الحكمة العملية الأخرى موجودة لنا من حيث هي معرفة.

و بالجملة إن الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بالخلق- و قد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقا و ما يصدر منه و إفراطه أيضا فضيلة كما مر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۱۱۷

و الحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المباين لسائر الأخلاق و إفراطه كتفريطه رذيلة.

فظهر الفرق بين البابين و إذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة- بل هيئة اجتماعها عدالة و مقابلة الجور في أي جانب كان من الأطراف و هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم أو ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم

فصل (٤) في حقيقة الألم و اللذة

الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة و الألم هو إدراك الملائم و إدراك المنافي.

و زعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية و الألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات و الآلام وجود دائمي و التجربة أيضا يقوي هذا الظن فإنا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها و إذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهي لطيف لا يكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته و كذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت و لم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات و المصائب و الأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها فلا بد لحل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۱۱۸

هذا الإشكال.

فنقول إما سبب هذا الظن فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات- و ذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية- و الإدراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد و إذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية و غيرها- إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال- و أما بيان بطلان هذا الظن فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة- التي لم يكن عالما بوجودها مشتاقا إليها سابقا حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق و ألم الفراق و كذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب و شوق إليها و لا تعب فكري في تحصيلها كما في عقيب

انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري و كذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعا له و لا طالبا لحصوله حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب و الشوق مع أن كل هذه الأمور لذيذة فبطل هذا المذهب.

قال الشيخ في رسالة في الأدوية القلبية الفرح لذة ما و كل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية و بالعرف الطيب للحاسة الشمية و الشعور بالانتقام للقوة الغضبية و الشعور بالمتوقع النافع- و هو الأمل للقوة الظانة أو المتوهمة و كل كمال فهو أمر طبيعي و ينعكس و كل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له و ربما يتفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا و إنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و قد عرف في كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۱۹

أما بيان هذا في مسألتنا هذه فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحالة- و هو مثل الملموسات فإن الكيفية إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادا لها في الكيفية و ينفعل عنها فإذا انفعل و استقر صارت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به إذ كل حس فهو باستحالة ما و الشيء لا يستحيل عن نفسه و لهذا لا يتأذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حرارة الحمى المحرقة و يتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك و ذلك لأن حرارة الدق متمكنة من الأعضاء كالمزاج لها و مزاج الأعضاء يخالفها و حرارة الحمى المحرقة طارية عليها و الأطباء يخصون ما يجري مجرى الدق- باسم سوء المزاج المستوي و ما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف- و قد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الإدراك- و سبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك و لما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض أن كان اللذة مع الخروج عنها فظن أن ذلك سببها و ليس الأمر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى.

و ذكر في القانون أن الوجع الإحساس بالمنافي.

و قال في الفصل الأخير من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء أن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم.

و قال في فصل المعاد من المقالة التاسعة إن القوى تشترك في أن شعورها بموافقها و ملائمها هو الخير و اللذة الخاصة بها و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقة- هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل قال فخر المناظرين اللذة و الألم حقيقتان غنيتان عن التعريف.

إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان- و كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى تصورات غنية عن التعريف و كما أن القضايا الحسية لا يحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه و لذته فتصور هذه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۰

الأمور المتقدمة على التصديق بها أولى بأن يكون غنيا عن التعريف بل هاهنا بحث لا بد منه و هو أن معرفة الحال التي

نجدها من النفس التي سميناها باللذة أ هي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك و بتقدير كونه مغايرا لذلك الإدراك أ هو معلول له- أو لشيء آخر و إن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك.

فهذه أمور لا بد من البحث عنها و إلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان و لكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس و لو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم لاستحال أن يوجد مع عدم الألم و به ثبت أيضا أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم انتهى أقول دعواه أولا بأن اللذة و الألم و العلم أمور غنية عن التعريف كما أن علمنا بأن لنا لذة أو ألما غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان ينافي اعترافه ثانيا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي و الملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم.

ثم استدلاله ثالثا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي و لا مستلزما له أيضا- فهذا عجيب من مثله في الفضل و البراعة.

و أما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال و كذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال ففي غاية الوضوح و الإنارة بعد تحقيق الإدراك و الوجود و الكمال أما الوجود فليس الأمر فيه كما توهمه هو و من في طبقته و أتباعه من المتأخرين- من أنه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية و الممكنية و أمثالهما بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم فهو نفس هوية الشيء و به يتشخص كل ذي ماهية و الوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات لأن وجود الإنسان مثلا غير وجود الفرس و وجود السماء غير وجود الأرض و الوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيات كذلك مما يشتد و يضعف و يكمل و ينقص و وجود كل شيء هو خير له و كمال ذلك الوجود كمال الخير له و زوال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۱

ذلك الوجود منه شر له و وبال و زوال كماله أيضا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات و غيرها فإن الوجود أو الكمال شيء و إدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

و أما العلم و الإدراك مطلقا فليس كما زعمه هذا التحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالم و معلومه من غير حاجة إلى وجود صورة و إلا فلم يكن منقسما إلى التصور و التصديق و لا أيضا متعلقا بالمعدوم حين عدمه و لا أيضا حصل علم الشيء بنفسه إذ لا إضافة بين الشيء و المعدوم و لا بينه و بين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربا من التجرد للذات المجردة أيضا ضربا من التجرد من حيث تجرده و مراتب التجريد متفاوتة فللمحسوسة عن أصل المادة و للمتخيلة عنها و عن الوضع و للمعقولة عنهما و عن المقدار أيضا.

و هذه الصورة مماثلة للمعلوم و هي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها و قد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها فإن تلك الصورة علم و معلوم و عالم أيضا لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها و قد يكون مماثلا لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة و الأصوات الطيبة و الروائح البهية و المطاعم الشهية و الملابس الناعمة- و قد يكون الصورة مضادة للعالم أو لبعض قواه فالأول كشعور الإنسان بصورة جهله و حمقه و رذائله.

و أما الثاني فكإحساسه بالألوان الكدرة المظلمة و الأصوات الكريهة و الروائح المنتنة و المذوقات المرة العفصة و الملابس الخشنة.
فإذا تقررت هذه المعاني فعلم أن الوجود في نفسه خير و بهاء كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة و إذا حصل الوجود لشيء كان خيرا و بهاء لذلك الشيء و العلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون أيضا كمالا له إلا أن يكون مضرا و مضادا لكمال آخر له فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة و حصوله لها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۲

لكان كمالا لها لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا إليها بالعدم لذاتها و كل صفة يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شر و آفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده فالشر بالذات هو العدم.
فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له و ذلك الخير لا محالة لذة- لما مر أن الوجود خير سواء أدرك أو لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك- كان إدراكا هو محض الخير كان لذة و بهجة إذ كل أحد يعلم أنه إذا كان لشيء كمال و قوة كما يتصور في حقه من الوجود و كان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا آفة كان ملتذا و متى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة إذن عين الشعور بالكمال.
و قولنا و متى لم يكن له شعور بكماله لم يكن له لذة ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران بل ندعي بعد ما قدمنا من المقدمات أن الوجود خير و إدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المدرك و كل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرا و بهاء للمدرك أو لبعض قواه و أجزائه فهو عين اللذة و البهجة له لذاته أو لأجل بعض قواه و لذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه و كان ذلك الأمر صورة إدراكية له فإدراكه عين وجود ذلك المزيل المضاد و كل وجود مزيل مضاد لشيء إذا حصل كان ضارا له و الإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة و لو لم يكن ذلك الضار إدراكا لم يكن بعينه ألما كما إذا فرق بين أجزاء جسم و زالت وحدته الاتصالية كان ذلك شرا و خيرا له و ليس بألم.
و أما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس و حصلت في الحس صورته كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال و كانت تلك الصورة الإدراكية عين التفرق كانت بعينها شرا و ألما.
و اعلم أن صورة التفرق غير نفس التفرق بوجه و عينه بوجه إذ لو كانت نفس التفرق

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۳

لم يكن ألما إذ لا ألم للهيولى و لا للعدم و لو لم يكن صورة مساوية له في المعنى لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال و لا أيضا علما بل معلوما و المعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألما له و لا لذة لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالا له و لا ضد كمال له.
و بالجملة فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال و الألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد.

فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراك بالملائم و الألم نفس الإدراك بالمنافي.

و أما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافي بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف.

فجوابه بعد تسليم أنه غير مؤلم أنا لا نسلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له- فإن الألم إدراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره ففي الإنسان قوى متعددة ربما كان منافي بعضها مدركا للآخر من غير أن يكون منافيا له و مدرك بعضها منافيا للآخر من غير أن يكون مدركا له فلم يحصل فيه ألم و لأن سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي و إذا لم يكن حس لم يكن ألم له و إن كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل أو التعقل فإن تخيل سوء المزاج و تعقله ليس مولما للخيال و العقل بل إنما المؤلم هو الإدراك الذي لحامل ذلك المزاج اعنى القوة اللمسية التي له إن كانت موجودة غير متبلدة و لا متخدرة كما في نحو الفالج و غيره فصاحب الفالج ليس متألما ذا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر و هو أن المريض قد يلتذ بالحلاوة و هي مما لا يلائمه بل يمرضه و يتنفر عن الأدوية و هي مما يلائمه و ينفعه فدل على أن اللذة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۴

غير إدراك الملائم و الألم غير إدراك المنافي.

و وجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقية و ليس آفة لها بالفعل بل قوة و كمالا لها و كذا الأدوية البشعة ليست ملائمة و لا نافعة للقوة الذوقية و إنما عدم ملائمة الحلو و وجود ملائمة البشع لأن ذلك يوجب زيادة الخلط الردي المنافي لمزاج البدن و هذا يوجب دفع ذلك الخلط الردي فيعود ذلك وبالا و هذا نفعا لا لأجل إدراكيهما و لو فرض الإدراك للحلو حاصلا و لم يعرض أمر آخر كان خيرا محضا و لذة.

و لو أدرك البشاعة و المرارة و لم يعرض أمر آخر كان شرا محضا و ألما و الأمر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطا موذيا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوي البدن فلهذين الأمرين يحصل الضرر و الانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين

فصل (٥) في إبطال القول بأن المؤلم الموجع في الجميع هو تفرق الاتصال

قال إمام الأطباء جالينوس إن السبب الذاتي للوجع و هو الألم الحسي

هو تفرق الاتصال فإن الحار إنما يوجع لأنه تفرق الاتصال و البارد إنما يوجع أيضا إذ يلزمه تفرق الاتصال لخلاف جانب الجمع و التكثيف و الأسود في المبصرات يؤلم لشدة جمعه و الأبيض لشدة تفريقه و المر و الحامض يؤلم لفرط تفريقه و العفص لفرط تقبيضه فيتبعه تفرق الاتصال و كذا الأصوات القوية يؤلم بالتفرقة بعنف من الحركة الهوائية عند ملاصقته للصماخ.

و بالجملة فالأطباء اتفقوا على أن تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع.

أقول لا شك أن لفظه اللذة و الألم عند العامة لا يطلقان إلا للحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود و لا شبهة في أن موضوع كل حس جسم لطيف- متفاوت في اللطافة له صورة اتصالية و له أيضا كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الألم إما زوال اتصاله بورود الانفصال أو زوال مزاجه بورود ضد المزاج.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۵

فلهذا وقع الاختلاف بينهم فجالينوس و أكثر الأطباء على أن السبب الذاتي هو تفرق الاتصال و سوء المزاج المختلف سبب بالعرض و غيرهم كجماعة من المتأخرين- منهم الإمام الرازي على العكس و الشيخ على أن كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض و على كل منها احتجاجات و استدلالات أعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل الممل و تفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون.

و استدل في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الأطباء بوجوه

الأول أن تفرق الاتصال يرادف الانفصال

و هو عدمي فلا يصلح علة للوجع لأنه وجودي.

الثاني أنه لو كان سببا للوجع لكان الإنسان دائم الوجع

لأنه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء و التحلل لأن الاغتذاء و النمو إنما يكونان بنفوذ الغذاء في الأعضاء و التحلل إنما يكون بانفصال شيء من الأعضاء.

لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يؤلم إذ لا يحس بألمه سيما و قد صار مألوفا بدوامه.

لأنا نقول كل تفرق و إن كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لأن التغذي و النمو شيء غير مختص بجزء دون جزء و إذا كان كذلك فلو كان تفرق أجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لأن حكم الأمثال واحد و لما لم يكن كذلك علمنا أن التفرق غير مؤلم لذاته بل إذا كان معه سوء مزاج.

الثالث أن التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع الأثر متأخرا عنه بحسب الزمان و اللازم باطل

لأن قطع العضو متى حصل بآلة في غاية الحدة و بأسرع زمان لا يحس بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل فيها سوء المزاج.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۶

الرابع أن تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة أشد إيلاما من لسعة العقرب

لكون التفرق في الجراحة أكثر.

و الجواب

أما عن الأول فبأن الانفصال و نظائره من الأمور التي تحدث- في المواد القابلة عقيب استعداداتها بأسباب و شرائط ليست أعداما صرفة لا حظ لها من الوجود- بل لها قسط من الوجود و لماهياتها تحصل في الخارج كسائر الماهيات الضعيفة الوجود و وجودها عبارة عن كون موضوعاتها بحيث ينتزع منها عنواناتها و مفهوماتها السلبية- من جهة اقتران تلك الموضوعات بنقائص و قصورات و استصحابها إياها لا لذواتها فهي من العوارض لا من الذاتيات فهي بأنفسها من الشرور بالذات و كذا العلم بها- لأن كل علم متحد مع المعلوم به و لأجل ذلك صح عد الألم من الشرور بالذات.

و من هاهنا يندفع الشبهة التي أوردها بعض المتأخرين على الحكماء- حيث حكموا بأن الشرور بالذات هي الأعدام لا غير مع أنا نعلم بالضرورة أن الألم و هو إدراك المنافي شر بالذات و الإدراك أمر وجودي و ذلك لأن الإدراك للشيء هو بعينه وجود ذلك الشيء إن ذهنا فذهنا و إن خارجا فخارجا فكما أن وجود الإنسان هو عين معنى الإنسان في الخارج و

كذلك وجودات الأعدام في الخارج كالتفرق و العمى و الصمم و الجهل هي نفس تلك الأعدام فكذا إدراكات تلك الأعدام اعنى حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور و الإدراك من أفراد العدم بالذات- و لهذا يكون الألم شرابا لذات و إن كان من أفراد الوجود.

و الحاصل أن حقيقة الوجود في هذه الأمور العدمية التي هي أعدام الملكات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع ماهياتها في الخارج و كذا حكم شرية الآلام التي هي بعينها حضورها للمشاعر و خيريتها في كونهما متحدتين بالذات- متغايرتين بحسب المفهوم كالماهية و الوجود فافهم ذلك و اغتنم به فإنه كسائر نظائره

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۷

لا يوجد في غير هذا الكتاب و ربما يجاب عما ذكره بأن الانفصال و كذا التفرق له معنيان عدمي هو زوال الاتصال- و وجودي هو حدوث كثرة الاتصالات و المتصلات و هذا هو المؤلم دون ذلك العدم.

أو نقول المراد من التفرق حركة بعض الأجزاء عن بعض و هو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال و لو سلم ذلك فيلزمه لا محالة كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به و أمكن إدراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى أنه ليس بتوسط سوء المزاج و إن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها و لو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد أي الفاعل لإعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد و لا امتناع في كون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الألم كسوء المزاج و هذا أجوبة جدلية.

و التحقيق ما ذكرناه أولا و أما عن الثاني و الثالث فبأنا لا نعني بكون تفرق الاتصال مؤلما أن نفسه مؤلم أو هو تمام علة الألم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني أن الصورة الحسية من التفرق إن كانت في عضو حساس مع التفات النفس إليه و الشعور به من غير أن يصير تلك الصورة مستمرة مألوفة لما مر من أن الوجود بما هو وجود مألوف مطبوع- و كون التفرق أليما بشرط أن يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو أو اتصاله فهو مؤلم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو أو مادته كماله اللائق به و حينئذ يجوز أن لا يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء- و التحلل صورة مدركية للحس أو يكون قدر ما يدركه من الصورة مألوفا لا يضر و لا يؤلم- أو يكون إدراكه لا من جهة كونه منافيا و تفرقا بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة و القوة و تنقية البدن عن الفضول.

و ما ذكره من لزوم استواء التفرقات في الأحكام ظاهر الاندفاع كيف و التفرق الغذائي طبيعي دائم في أجزاء صغيرة يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة و قطع العضو ليس كذلك على أن التحقيق عندنا أن التغذية و التنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۸

أجزاء الغذاء بين أجزاء المغتذي و النامي كما سيجيء في مباحث إثبات القوى النفسانية في علم النفس.

و أقول أيضا إن الإنسان لم يكن له نحو من الوجود من بدو خلقته إلى هذا الحد الذي بلغ إليه عمره إلا هذا الوجود التحليلي فيمكن أن يكون دائم الألم لكن لما لم يدرك نحوا آخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن أن

لا ألم له و لذلك لو فرض إنسان قد أدرك ما لأهل النشأة الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الأعدام و التفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعا و تألما.

و بالجملة هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي أثبتناها للطبائع التي نحو وجودها وجود تبدلي حدوثه في كل آن يوجب زوال الحادث في الآن السابق و مع ذلك لا يقع الإحساس بألم التفرقة في هذا الوجود لما بينا من أن القوة الدراكة وجودها هذا الوجود و وجود الشيء غير مؤلم له كما أن سوء المزاج لأحد ربما يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا ملذا لذاك و أما الذي ذكر من عدم تألم مقطوع العضو دفعه إلا بعد لحظة فهذا لا يقتضي عدم كون صورة القطع مؤلمة فإن القطع إن كان مع شعور به و التفات إليه كان مؤلما البتة و إن كان مع عدم الشعور و الالتفات فلا يدل على ما ادعاه أ لا ترى أن من صرف فكره إلى أمر أهم شريف كالخائض في مسألة علمية أو إلى أمر خسيس أيضا كاللعب بالشطرنج أو متوسط كالابتلاء بوجع أقوى أو الوقوع في معركة أو الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك ألم الجوع و العطش و كثير من الموذيات و كذا حكم المستلذات.

و أما الجواب عن الرابع فبأن ذلك إنما يلزم لو كان ألم لسع العقرب أيضا لتفرق الاتصال فقط و هو ليس بلازم لجواز أن يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من سوء مزاج مختلف يكون أقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة.

و ما ذكره إنما يرد نقضا على من لم يجعل التأثير إلا لتفرق الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس و أتباعه على أنه يمكن الجواب من قبلهم بأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۲۹

سبب الإيلام الشديد في السموم ربما كان لأجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحسية و أما قطع العضو ففيه تفريق واحد و مع ذلك لم يبق القوة اللمسية- التي للعضو المفصول بل للباقي كان المحل الباقي الذي وصل أثر القطع إليه أو قبل ذلك القطع أقل قدرا من العضو الذي سرى فيه أثر التفرق الحاصل من ذلك السم.

و اعلم أن لكل من هذه المذاهب وجه صحيح- أما الذي ذكره الأطباء فيمكن تصحيحه بأن المؤلم ليس نفس تفرق الاتصال بل صورته الحادثة لأن هذه الموجودات جسمانية الوجود و الوجود كما مر عين الوحدة فوجودها يتقوم بوحدة الاتصال و التفرق ضده و ضد الوجود سبب ذاتي للألم لأن إدراكه كما مر هو الألم.

و أما مذهب مخالفيهم و هو أن المؤلم هو سوء المزاج فلأن نسبة الكيفية المزاجية إلى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة إلى المادة و الشيء شيء بصورته لا بمادته فالحيوان حيوان بصورة مزاجه لا بمادة جسده إلا بالعرض حتى لو أمكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فضد كل حيوان بما هو ذلك الحيوان من حيث الصورة مزاج آخر يخالف مزاجه و من حيث المادة اتصال آخر يخالف اتصاله و جانب الصورة هو الأصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا تفرق اتصاله.

و أما مذهب الشيخ و من تبعه و هو الأصح الأحق فلأن التركيب بين المادة و الصورة اتحادي فصلاح كل منهما صلاح الآخر و فساده فساده

فصل (٦) في أن المؤلم أي نوع من سوء المزاج

اشترط الشيخ في سوء المزاج المؤلم أن يكون حارا أو باردا لا رطبا و يابسا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۰

و أن يكون مختلفا لا متفقا.

أما الأول فلأن الرطوبة و اليبوسة من الكيفيات الانفعالية

دون الفعلية و أورد عليه بأنه إن أريد أنهما ليستا فاعلتين و المؤلم بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال أو كليهما لكثير من الأمراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط تفرق الاتصال فلا ينحصر السبب فيه و في سوء المزاج الحار أو البارد و أما السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار و البارد و تفرق الاتصال كذلك و إن أريد أن الوجع إحساس ما و الإحساس انفعال و الانفعال لا يكون إلا عن فاعل و هما ليسا من الكيفيات فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه بل إطلاق القوم على أنهما من الكيفيات المحسوسة بل أوائل الملموسات- و عند خروجهما عن الاعتدال يكونا متنافيين فإدراكهما من حيث هما كذلك يكون ألما.

ثم ذكر الشيخ أن سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لأنه قد يتبعه لشدة القبض تفرق الاتصال المؤلم بالذات و اعترض بأن الرطب أيضا قد يستتبعه بواسطة التحديد [التمديد] اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة إلى مكان أوسع.

و أجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها.

و أما الثاني فلأن سوء المزاج المتفق غير مؤلم

و لذلك سمي بالمتفق و المستوي حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام و ذلك لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو و أبطل المقاومة و صار في حكم المزاج الأصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا إحساس فلا ألم و أيضا المنافات إنما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الأصلي عند ورود الغريب لتحقق إدراك كيفية متنافية لكيفية العضو فيتحقق الألم.

و أيضا الدق أشد حرارة من الغب لأن الجسم الصلب لا يتسخن إلا عن حرارة قوية و لأنها تستعمل فيه مبردات أقوى مما يستعمل في الغب و لأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۱

من الأعضاء حتى الصلبة منها و صاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب- و ما ذلك إلا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به و أيضا المستحم في الشتاء يشمئز بدنه عن الماء الفاتر و يتأذى به ثم إنه بعد ذلك يستلذه و يستطيبه ثم إذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعده يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول استبرده و تألم به و ذلك لما ذكرنا.

و توضيح ذلك أن المنافاة وصف لا يتحقق إلا عند ثبوت أمرين ليكون أحدهما منافيا للآخر فإذا كان لعضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو إما أن يكون الوارد عليه قد أبطل كيفية ذلك العضو أو لم يبطل فإن أبطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافات حاصلة فلا يكون الألم حاصلا و أما إذا كان الوارد لا يقوى على إبطال كيفية العضو فحينئذ يكون المنافاة حاصلة بين كيفية العضو و كيفية الوارد عليه فحصل الشعور بتلك المنافات حينئذ فلا جرم يتحقق الألم فهذا هو السبب في أن سوء المزاج المتفق لا يؤلم و سوء المزاج المختلف يؤلم هذا ما قيل.

أقول فيه شك و تحقيق.

أما الشك فهو أن قوام العضو الشخصي بالكيفية الشخصية المزاجية فإذا ورد شخص آخر مناف لها في التشخص مساو لها في النوع وجب أن يبطل الأولى- و إلا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين في محل واحد فإذا بطلت الأولى فبأي قوة أدركت الثانية.

و أما التحقيق فهو أن الأولى و إن بطلت فصورته المحسوسة حاضرة عند النفس و كانت مألوفة للنفس فيتأذى بورود الثانية الموجب لزوال المألوفة و قوام العضو في كل وقت بكيفية أخرى من عوض المزاج و حافظ الجميع هو النفس لا العضو.

و اعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يوجع بل لا يدرك أصلا و ذلك إذا كان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٣٢

حدوثه بالتدريج فإن الحادث منه أولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به و بمنافاته و في الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها و كذا في كل زمان و هذا بخلاف ما يحدث دفعه فإنه لكثرته يكون مدركا ثم يستمر إدراكه ما دام مختلفا

فصل (٧) في تفصيل اللذات و تفضيل بعضها على بعض

كل من اللذة و الألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلي و الوهمي و الخيالي و الحسي و ينحصر في هذه الأربعة عند البحث و التحقيق أما الحسي فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية و الذائق بالحلاوة.

و أما الخيالي فكتخيل اللذات الحاصلة و المرجوة الحصول للظفر و الانتقام.

و أما الوهمي فكالظنون النافعة و الأماني المرغوبة كما قيل

أماني إن تحصل تكن غاية المنى   و إلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

و أما العقلي فلأن للجوهر العاقل أيضا كمالا و أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة أعني نظام الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون و الأوهام بحيث يصير عقلا مستفادا و عند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي هو كل هذه الموجودات فيصير حينئذ لاذا و لذة و ملتذا في باب اللذة العقلية لا ذا لذة فقط.

و بالجملة لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل و هو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فإذن هو ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية و أما الألم العقلي فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده و يدرك صورة ضده من حيث هو ضده و أما من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية و التي لسائر القوى سيما الحس فالعقلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٣٣

أكثر كمية و أقوى كيفية.

أما الأول فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى و وجودها أدوم فلا ينقطع.

و أما الثاني فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول و الحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر و القشور فيكون

الکمالات العقلیة أکثر و أدوم و أتم و إدراکاتها کذلك فاللذات التابعة لهما علی قیاسهما و بحسب هذا یعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الکمالات.

و اعلم أن اللذة العقلیة إذا کملت فهي خارجة عن جنس الکیفیات النفسانیة- لأنها حینئذ جوهر عقلي لا کیفیة نفسانیة.

فإن قیل الحسي من اللذة و الألم أیضا ینبغي عدهما من الکیفیات المحسوسة- دون الکیفیات النفسانیة.

أجیب بأن المدرك بآلة الحس هو الکیفیة التي یلتذ بها أو یتألم منها کالحلاوة و المرارة و أما نفس اللذة و الألم التي هي الإدراك و النیل فلا سبیل للحواس الظاهرة إلی إدراکها.

أقول هذا مما ذکره بعض الفضلاء و هو لیس بسدید لأن المراد باللذة و الألم لیس المعنی العقلي النسبي و إلا لکانا من مقولة المضاف بل المراد ما یستلذه النفس أو یتألم به و هما من جنس الإدراك و الإدراك کما هو التحقیق هو الصورة لا النسبة.

فالتحقیق أن یقال إن ما یعد من جنس الکیفیات المحسوسة هي الموجودة في مواد الأجسام لا الموجودة في آلات الإدراك من حیث هي آلات الإدراك و هذه الموجودة في الحواس إنما یطلق علیها اسم الحرارة و البرودة و الحلاوة و المرارة من باب إطلاق ماهیة المعلوم علی العلم کما یقال في العلم بالجوهر إنه جوهر معناه أنه معقول من ماهیة جوهریة مع أنه من الکیفیات النفسانیة فالعلم بالجوهر جوهر ذهني عرض خارجي نفساني کما سنبین في باب العقل و المعقول فکذلك إطلاق

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۱۳۴

المحسوس علی الحس أي الصورة الموجودة في آلة النفس فتلك الصور کلها کیفیات نفسانیة عندنا و لیس شيء منها محسوسا لأحد بإحدی الحواس و لا یمکن إدراکها إلا بالنفس لا بالحس إذ لا توسط للحس في الحس بل في المحسوس الخارج عنه.

فإن قلت فما قولك في اللذة البصریة فإن المحسوس بالبصر هو الأمر الخارجي- إذ لو کان الإبصار بانطباع صورة المرئي في العضو المخصوص لزم فساد انطباع العظیم في الصغیر و غیر ذلك من المفاسد.

قلت مذهبنا في الإبصار أمر آخر غیر المذاهب المشهورة فإنه بتمثل الصورة المبصرة للنفس في غیر هذا العالم و تلك الصورة أیضا لیست من جنس هذه الکیفیات- المسماة بالحسیات بل لونها و شکلها من جنس الکیفیات النفسانیة و هي قائمة بالنفس لا بآلة البصر قیام المفعول بالفاعل لا الحال بالمحل فلیدرك غور هذا التحقیق فإنه شریف جدا نافع في علم المعاد و موعد بیانه غیر هذا الموضع.

و مما ینبغي أن یعلم هاهنا أنه نقل عن جالینوس أنه قال إن اللذة و الألم یحدثان في الحواس کلها و کلما کان الحس أکثف کانت مقاومته مع الوارد أکثر فکان الألم و اللذة أقوی و ألطف الحواس البصر لأنه یتم بالنور الذي یشبه النار التي هي ألطف العناصر فلا جرم لا یکون اللذة و الأذی في البصر إلا قلیلا و السمع أقل لطافة من البصر لأن آلته الهواء المقروع فلا جرم صارت اللذة و الأذی في هذه الحاسة أکثر منها في البصر ثم الشم أقل لطافة من السمع لأن محسوسه البخار و هو أغلظ من الهواء- فلا جرم اللذة و الأذی في الشم أکثر منها في البصر و السمع و الذوق أغلظ من الشم لأن آلته الرطوبة العذبة في درجة الماء فلا جرم اللذة و الأذی في الذوق أکثر و اللمس أغلظ من جمیع الحواس لأنه في

قياس الأرض فكانت مقاومته مع الوارد أقوى و أبطأ

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۵

فلا جرم صارت اللذة و الأذى فيه أقوى.

أقول إن جالينوس لم يكن حكيم النفس و لا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم منه أن يكون لذة الخيال أضعف من اللذات الحسية كلها إذ لا يتصور هناك مقاومة- و كذا اللذة العقلية و كأنه لم يدركها.

ثم المقاومة و عدمها مما لا مدخل لها في أصل اللذة و الألم بل لو كان ففي دوامها- إذ لذة كل قوة بإدراك صورة ملائمة لها و ألمها بصورة ضدها نعم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها أقوى و بعضها أضعف و بعضها ألطف و بعضها أكثف و أقوى الوجودات أقواها لذة.

و لا نسلم أن ما هو أكثف فهو أقوى و ما هو ألطف فهو أضعف و لا نسلم أيضا أن النار أضعف العناصر و الأرض أقوى بل العكس في الجميع أولى و أحق عند التحقيق- فإن وجود الجن و الشياطين أقوى من وجود الحيوان و الإنسان و لهما أفاعيل شاقة و أعمال قوية لا يقدر على عشر من أعشارها البشر كما هو متواتر الصدق إجمالا و إن كانت الخصوصيات آحاديا و أيضا الفلك و ما فيه لا شبهة في أنها ألطف من العناصر- و هي مع ذلك أقوى و أقوم منها من غير شبهة فإدراكها أقوى فيكون ألذ فعلم أن الألطف أقوى إدراكا فيكون أشد إلذاذا.

و أما حال هذه الحواس فالوجه في تفاوت إدراكاتها لمدركاتها أن المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية و نفسه منبعثة من مزاجه.

ثم الغالب على بدنه الأرض ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار و بعدها ابتدئ الأرواح و الأفلاك و الأملاك فلهذا الغالب على أكثر الأفراد بحكم المناسبة الجنسية إدراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات ثم المسموعات و المبصرات ثم المتخيلات و المظنونات ثم العقليات و اليقينيات و هكذا قياس لذاتهم و آلامهم التابعة لمدركاتهم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۶

فصل (۸) في تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس و حل ما يشكل فيه

قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء

الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها و لا ألم.

و منها ما يلتذ و يتألم بتوسط المحسوسات فأما التي لا لذة لها و لا ألم فمثل البصر- فإنه لا يلتذ بالألوان و لا يتألم بذلك بل النفس يتألم بذلك و يلتذ و كذا الحال في الأذن- فإن تألمت الأذن من صوت شديد و العين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث يسمع أو يبصر بل من حيث يلمس فإنه يحدث فيه ألم لمسي و كذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

و أما الشم و الذوق فإنهما يتألمان و يلتذان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة.

و أما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة و قد يلتذ بها و قد تلتذ و يتألم بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بل بتفرق الاتصال و التيامه انتهى ما قال الشيخ و اعترض عليه بعض شارحي القانون و هو المسيحي بقوله هذا في غاية

الإشكال.

أما أولا فإنه كان يرى و يعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس- فمذهبه في هذا الموضع إما أن يكون هو ذاك أو لا يكون فإن كان الأول فيكون ناقض كلامه في البصر و السمع و إن كان الثاني فيكون قوله في غير السمع و البصر قولا فاسدا.

و أما ثانيا فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره و بديهة العقل حاكمة بهذا و حينئذ نقول كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة الحاصلة في الأذن و العين هي المدركة للصوت المفرط و اللون الموذي.

و أما ثالثا فلأن ذلك مناقض لحدة اللذة و الألم فإنه حد اللذة على ما عرفت- بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات الحسية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۷

لا اللمسية.

و أما رابعا فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة و ألما للحواس أو لا يكون فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألوان الحسنة لذة و إدراكه للألوان الموذية ألما و إن قال بالثاني فلا يكون للمس لذة و لا ألم و لا للشم و الذوق و إن كان لذة و ألما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو محال لأن هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في إدراك المحسوسات الجزئية.

ثم قال المسيحي و الحق عندي في هذه المسألة أن يقال الملائم للقوة الباصرة الألوان الحسنة و القوة السامعة الأصوات الطيبة و كذلك في باقي الحواس و إن إدراكها لهذه الأمور لذة بناء على أن الإدراك حضور صورة المدرك للمدرك- و إذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له اللذة إذ لا معنى للذة إلا إدراك الملائم من حيث هو ملائم و كذا الألم و قال الإمام الرازي في كتاب المباحث بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ و هو الحق.

فإن قيل لا شك أن الملائم للبصر هو الإبصار فكيف زعم الشيخ أن العين لا تلتذ بذلك مع أنه حد اللذة بأنها إدراك الملائم.

فنقول أما نحن فلا نساعد على أن في العين قوة مدركة بل المبصر و السامع هو النفس و هذه الأعضاء آلات لها في هذه الإدراكات فاندفع عنا هذا الإشكال.

و أما على مذهب الشيخ فالعذر أن الألوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان بل إدراك الألوان أمر يلائم للقوة الباصرة- و الشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة بل جعل إدراكه لذة و الباصرة إذا أبصرت حصل لها الملائم الذي هو إدراك الألوان و لم يحصل له إدراك هذه الملائم فإنها لم يدرك كونها مدركة بل النفس تدرك الأشياء و تدرك أنها أدركت تلك الأشياء فلا جرم يحصل لها اللذة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۳۸

ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من أن المدرك هي النفس لا الحواس- و في هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه معه أنه ادعى أولا حقية كلام الشيخ فقال ما حاصله أن هذه المحسوسات إما أن يسلم كونها ملائمة

لهذه الحواس أو يقال الملائم للحواس هو الإحساس لا المحسوس فإن سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان إدراكها إدراكا للملائم.
فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالألوان يناقض قوله اللذة هي إدراك الملائم و أما أن منع من ذلك و زعم أن الملائم لها هو الإحساس لا المحسوس فلا يخلو إما أن نقول بأن حصول الملائم هو اللذة أو إدراكه هو اللذة فإن قال بالأول لزمه تسليم لذة البصر و إن قال بالثاني لزمه أن لا يثبت اللذة في حاسة اللمس لأنه ليس الملائم لها الملموسات بل الإحساس بها و ليس لها إدراك لذلك الإحساس فهذا وجه الإشكال انتهى كلامه

و قال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون

بعد ما نقل كلام المسيحي و فيه نظر.
أما فيما ذكره أولا فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرك للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرك و لا حاكم و لا ملتذ و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات.
و منها ما يدركها بواسطة الآلات و هي الجزئيات و ذلك بأن يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس و ذلك لأن الإدراك حضور صورة المدرك فيما به يدرك و لأنها تدرك الكليات بذاتها و الجزئيات بآلاتها يكون حضور الكليات في ذاتها و حضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص وجب انفعال آلة كل حاسة عن محسوسها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۳۹

الخاص بها و تكيفها بذلك المحسوس إلا أن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها- يكون بحيث إن النفس يدركها حيث ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة و الشامة و اللامسة.
و منها ما لا يكون كذلك كالباصرة و السامعة و لهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو في الفم و لذة الرائحة الطيبة في الشم و لذة النعومة في آلة اللمس- و لا يدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية و لا في ملتقى العصبتين و لا لذة الصوت في العصبة المستفرشة و إن كانت آلتا السمع و البصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة و المبصرة لا لما قيل إن انفعال بعض آلات الحواس و تكيفها بمحسوسها زماني و انفعال آلات البعض آني فالأول كاللامسة و الذائقة و الشامة و أما الثاني فكالسامعة و الباصرة اللهم إلا على طريق الندرة كما إذا نظرنا إلى ضوء قوي أو خضرة شديدة و حدقنا النظر فيه ثم حولناه إلى غيره فيبقى الضوء و الخضرة في الجليدية- و كذا في آلة السمع قد يبقى تكيفها زمانا يسيرا كما يقال الصوت بعد في أذني.
فمراد الشيخ أن آلة الثلاث الأول تنفعل عن محسوسها زمانا له قدر بحيث يدركها النفس و تلتذ أو تتألم و آلة الأخيرين لا تنفعل عن محسوسها و لا يتكيف بها زمانا له قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ أو تتألم.
هذا ما قالوه و هو كلام رخو سخيف لاشتراك الحواس في كون إدراكها آنيا- و أما أن بعضها آني و بعضها زماني فغير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل.

ثم إن الشيخ لم يذهب إلى أن آلتي السمع و البصر لا يتكيفان بمحسوسها بل يتكيفان به كتكيف الثلاث البواقي بمحسوساتها إلا أن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموعات و المبصرات من حيث يسمع و يبصر بخلاف البواقي فإن الذائقة تلتذ من حيث تذوق و الشامة من حيث تشم و اللامسة من حيث تلمس و السبب فيه ما ذكرنا من أن النفس تدرك لذة الثلاث من حيث تتكيف آلاتها بمحسوساتها و لا يدرك لذة الأخيرين حيث يتكيف آلتاهما بمحسوسيهما.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۰

و على هذا فالجواب الحق أن يقال لا نسلم أن مذهبه ذلك و سنده ما ذكرناه.

و أما فيما ذكره ثانيا فلأن الشيخ لا يقول إن المدرك للصوت العظيم و اللون المفرط لامسة الأذن و العين بل المدرك لهما هو السامعة و الباصرة و المتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الأذن و اللون الموذي في لامسة العين.

و أما آلة السمع و البصر فلا يتألم منهما لا لأن إدراكهما آني لا زماني على ما قيل لبطلان ذلك بل لأنهما لا يتألمان من حيث يسمع و يبصر.

و أما فيما ذكره ثالثا فلأنة مبني على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات- و على أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين و هما ممنوعان لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى و لأنه ذهب إلى أن المتألم من اللون الموذي هو لامسة العين لا باصرة العين و المدرك باصرتها لا اللامسة و هو كلام حق.

و أما فيما ذكره رابعا فلأنا لا نسلم أنه إن كان ألما و لذة في البعض دون البعض- كان ذلك ترجيحا من غير مرجح و هو إدراك النفس لذة الحواس حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها.

و أما الحق الذي اختاره فباطل لأن الملائم و الموافق إنما يكونان للنفس لا للقوى- و أن القوة لا تدرك شيئا ليقال إن إدراكها لهذه الأمور هي اللذة فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي

أقول و فيه أبحاث

أما أولا فلأن ما ذكره من أن لا ملتذ و لا متألم إلا النفس فليس على إطلاقه بصحيح فإن النفس ذات نشئات متفاوتة فقد يتحد بالعقل و قد يتحد بالحواس و إذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله و إذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها و معلوم أن فعل الحواس يناسب الحواس و فعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة و إدراك المناسب لذة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۱

فيجب أن يكون لذة السمع و البصر بإدراك المسموع و المبصر كما أن لذة الثلاث البواقي بإدراك محسوساتها من غير فرق.

و أما ثانيا فلأن الفرق الذي ذكره من أن إدراك النفس للمحسوسين الأولين- لا يكون حيث ينفعل الآلة و إدراكها للمحسوسات الثلاثة الباقية يكون حيث ينفعل الآلة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الموضعين في إثبات اللذة لبعض الحواس و عدمها للبعض الآخر فإن كلام الشيخ ناص في وجود اللذة و عدمها للاثنين و كون محل الإدراك غير موضع الانفعال في بعضها و عينه في بعض آخر لو فرض تسليمه و صحته فأي مدخلية لهما في كون أحدهما منشأ

لذة الحواس دون النفس و الثاني منشأ لذة النفس دون الحواس.

و أما ثالثا فلأن إدراك الحواس ليس إلا تكيفها بصور محسوساتها و هو قد اعترف بأن آلتي السمع و البصر قد تكيفا بمحسوسيهما و لا شبهة في أن التكيف بصورة المدرك الملائم إذا كان إدراكا كان لذة لا محالة لأنه إدراك الكمال و إدراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك أن يكون إدراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي ذينك المحسوسين لذة لهما فما السبب فيما حكم بأن السمع و البصر لا يلتذان بالمسموع و المبصر من حيث يسمع و يبصر- بخلاف البواقي.

فإن قال السبب أن النفس تدرك لذة هذه الثلاث من حيث يتكيف الآلة و لا يدرك لذة الآخرين حيث يتكيف الآلة.

قلنا لا نسلم ذلك و على فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق فرقا في اللذة و عدمها فإن حيث و حيث لا مدخل له فيما نحن بصدده إذ اللذة تابع الإدراك فالإدراك إن كان للنفس كانت اللذة لها و إن كان للحس كانت اللذة له.

و أما رابعا فلأن منعه لكون الملائم لقوة الباصرة إدراك المبصرات غير وارد فإن الملائم لكل قوة إدراك ما يناسبها و لا شبهة في أن اللون و الضوء كمال للمشف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۲

و اللطيفة الجليدية مشفة و إدراكها كمال ملائم لها.

فالصواب في جواب المسيحي عما أورده ثالثا على الشيخ أن يقال للعين قوة لمسية و قوة بصرية لأن في جرمها ما يكون من باب الملموسات و فيه أيضا ما يكون من باب الألوان و الأضواء و ما يدرك بالعين كذا اللون المفرط و كذا الضوء الشديد أيضا فيه جهتان جهة مبصرة و جهة ملموسة فالإبصار بالباصرة و اللمس باللامسة فلا تناقض لاختلاف الموضوعين و الإدراكين و المدركين.

و أما خامسا فالذي ذكره أخيرا في إبطال الحق الذي اختاره المسيحي ليس بحق بل الحق حقه و الباطل إبطال ذلك الحق و كلام الشيخ أيضا حق لكن المسيحي لم يقدر على فهمه و حل الإشكال الوارد عليه و إني لقضيت العجب من هؤلاء النحارير الثلاثة أعني المسيحي و الرازي و الشيرازي و غيرهم من شراح القانون و سائر العلماء بعدهم حيث لم يقدر أحد منهم على حل ما ذكره الشيخ و تحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش له و البحث عنه و الحمد لله على ما من علينا من فضله و حكمته.

فنقول لتحقيق هذا المقام إن الحيوان بما هو حيوان حاصل الهوية من جوهر جسماني تكيف بكيفية مزاجية من باب أوائل الملموسات و لكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي من حدود تلك اللمسية و صلاحه و فساده منوطان بانحفاظ هذه الكيفية المزاجية نوعا أو شخصا و بعدمه و له في هذه الكيفية كمال و نفس و له قوة مدركة لهذه الكيفية يسمى باللامسة و هي سارية في كل بدنه و أجزائه إلا ما شد و الأعضاء الحسية كالعين و الأذن و اللسان و الخيشوم أيضا داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري تلك الكيفية اللمسية.

و لا شك أن اللذة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم و الألم إدراك ضده من حيث هو ضده و قد مر أن الملائم لكل شيء ما يكون كمالا و قوة له و كمال الشيء يجب أن يكون من نوعه و ضده من نوع جنسه القريب فإدراك الملموسات الملائمة كمال للقوة اللمسية التي في سائر الأعضاء فيكون لذة لها بالذات و للنفس بواسطتها و إدراك ضدها يكون ألما

لها بالذات و للنفس بالواسطة فالملائم و المنافي للحيوان بما هو حيوان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۳

إنما هما من جنس الملموسات و إدراكهما لذة ألم للقوة الحيوانية اللمسية التي لا يخلو منها و من مدركها حيوان.

ثم بعد هذه الكيفية اللمسية و قوة إدراكها اللمسي في قوام بدن الحيوان الكيفية الذوقية التي بها و بقوة إدراكها ينحفظ بدنه و يبقى إلى غاية نشوه و كما أن بدنه من جنس الملموسات و كماله منوط بكمالها كذلك من جنس المذوقات التي يغتذي بها- فللقوة الذوقية كمال ذوقي و بإزائه لذة ذوقية و لها مناف من هذا الباب و لأجله ألم- و بعد هاتين الكيفيتين درجة كمالية من مدركات الشامة لم يحتج إليها أعضاؤه الكثيفة كثير احتياج في القوام إلا أنها مما يتغذى بها لطائف أعضائه كالأرواح البخارية فلأن الروح كمال الروح فيكون للقوة الشامة باللطيفة التي في الخيشوم لذة في إدراك الروائح الطيبة و ألم في إدراك الشمائم المنتنة الكريهة و كل هذه الكيفيات الثلاث- مما يتصف به البدن الحيواني و أعضاؤه.

و أما مدركات الباصرة و السامعة فالحيوان بما هو حيوان غير متحصل القوام منها و لا شيء من أعضائه متقوم بالنور أو الصوت لأن كيفية الضوء من الهيئات البعيدة عن أعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان لأنه جسم كثيف ظلماني و إنما يعرض الضوء و اللون التابع له لسطوحه و أطرافه الخارجة عن حقيقة الجوهر و ماهيته.

و كذا الصوت الذي هو أبعد الأعراض عن حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني و لا عضو من أعضائه ذا كيفية مبصرة أو مسموعة حتى يكون حصول شيء منهما كمالا له فيكون إدراكه إدراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة و إدراك ضده إدراكا للمنافي نعم إدراك المبصرات النورية لذة و كمال للقوة النفسانية الباصرة لا للعين و إدراك الأصوات الحسنة لذة و ملائم للقوة النفسانية السمعية لا للأذن فالملائم و المنافي لهذين العضوين غير الملائم و المنافي لهاتين القوتين بخلاف الملائم و المنافي للقوى الثلاثة الشمية و الذوقية و اللمسية فإنهما بينهما ملائم و مناف للأعضاء.

و بالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس و المطعوم و المشموم و ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۴

الحيوان بما هو حيوان من جنس الأصوات و الألوان و لهذا إذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك- و المطعوم يوما أو يومين يموت و المشموم زمانا قصيرا أو طويلا يتضرر به و لا كذلك إذا بقي في غار مظلم قطع عنه الأنوار و الألوان و الأصوات إذ لا يتفاوت حاله اللهم إلا الحيوان الإنساني لمكان نفسه التي هي من عالم الأنوار و عالم النسب الشريفة العددية فيلتذ عن رؤية الأنوار و استماع النغمات الموزونة و يتألم عن الظلمات و الألوان الكدرة الموحشة و أما تضرر العين عن الضوء الشديد أو اللون المفرط- فمن جهة لامسة العين إذ لا يخلو الهواء المتوسط المماس للعين عن كيفية حر شديد- أو برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين و كذا كضرر الصماخ عن الصوت الشديد- فلأجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كما لوح إليه الشيخ لا أن اللامسة أدركت الضوء و الصوت و لا أن الباصرة و أدركت الهواء الملموس أو السامعة لمست القارع من الهواء- فالملخص أن الملائم و المنافي للحواس التي هي قوى جسمانية و

لآلاتها و محالها التي هي أجسام مركبة كثيفة هو من مدركات اللامسة و الذائقة و الشامة.
و أما مدركات الباصرة و السامعة فليست ملائمة و لا منافية لمواضع إدراكاتهما- و لا لهما من حيث هما حالتان للعين و الأذن بل من حيث هما قوتان للنفس فلا جرم ثبت للثلاث الأول لذات و آلام و لا تثبت لهاتين لذة و لا ألم بل للنفس بواسطتهما فهذا ما عندي في هذا المقام و الله ولي الفضل و الإنعام

فصل (٩) في الصحة و المرض و هما من الكيفيات النفسانية

أما الصحة فعرفها الشيخ في أول القانون بأنها ملكة أو حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها سليمة و ليست كلمة أو للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة فلا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال الشيخ في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۵

أفعاله الطبيعية و غيرها سليمة غير مئوفة لخروج ما هو صحة بالاتفاقفليس هناك شك لا في ذاتي و لا في عرضي على ما قاله صاحب المباحث إنه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في عوارضها لأن المخالفة بين الحال و الملكة إنما هي بعارض الرسوخ و عدمه على أنك قد عرفت ما فيه و هذا التعريف شامل لصحة الإنسان و غيره من الحيوانات و ما ذكره صاحب المباحث بأنه يتناول صحة النبات أيضا و هو ما إذا كانت أفعاله من الجذب و الهضم و الدفع سليمة غير سديد لأن الحال و الملكة إنما يكونان من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرحوا به و على هذا يلزم في تعريف الشفاء تكرار.
اللهم أن يراد بالملكة و الحال الراسخ و غير الراسخ من مطلق الكيفية- أو يراد بالأنفس أعم من الحيوانية و النباتية و كلاهما خلاف الاصطلاح.
و أما ما ذكر في موضع آخر من القانون أن الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه و تركيبه بحيث يصدر عنه الأفعال كلها صحيحة سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان و المراد بصحة الأفعال و سلامتها خلوصها عن الآفة بكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي- فلا يكون تعريف صحة البدن و العضو بها تعريف الشيء بنفسه.
و لهذا ذكر بعضهم أن الصحة في الأفعال أمر محسوس و في البدن غير محسوس- و تعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز.
و اعترض بأن قوله تصدر عنه الأفعال مشعر بأن المبدأ تلك الملكة أو الحال- و قوله من الموضوع مشعر بأن الموضوع أعني البدن أو العضو هو المبدأ و أجيب بوجهين- أحدهما أن الصحة مبدأ فاعلي و الموضوع قابلي و المعنى كيفية يصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة.
و ثانيهما أن الموضوع فاعل واسطة بمنزله آلة العلة الفاعلية و المعنى ما يصدر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۶

لأجلها و بواسطتها الأفعال من الموضوع و لكن جعل البدن فاعلا و القوة النفسانية آلة غير مرضي فإن البدن بما هو بدن

قابل و القابل لا يكون فاعلا.

و التحقيق أن القوى الجسمانية لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركة موضوعاتها- لأن أفعالها كذواتها متقومة بالموضوع و المادة فالمسخن مثلا هو النار و النارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد أن الصحة علة لكون البدن مصدر الفعل السليم- و هذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني و أوضح منه في عبارة الشفاء لأن اللام في التعليل أوضح من الباء و هي من عن فاندفاع الاعتراض عنها في غاية الوضوح.

و أما المرض فقد عرفه الشيخ بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حالة يصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة و ذكر في موضع من الشفاء أن المرض من حيث هو مرض بالحقيقة و هو عدم لست أعني من حيث هو مزاج أو ألمو هذا مشعر بأن بينهما تقابل العدم و الملكة و وجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه بعض الفضلاء.

و هو أن الحصة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الأفعال و عند المرض تزول تلك الهيئة و تحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الأفعال فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى و زوالها فبينهما تقابل العدم و الملكة و إن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد و كأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر و إلا فالإشكال باق.

و قيل المراد أن بينهما تقابل العدم و الملكة بحسب التحقيق و هو العرف الخاص على ما مر و تقابل التضاد بحسب الشهرة و هو العرف العامي لأن المشهور أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد و لا يمكن أن يجتمعا كالزوجية و الفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما في غاية التخالف تحت جنس قريب و قد عرفت في مبحث التقابل تخالف الاصطلاحين.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۴۷

و أن الشيخ قد صرح بذلك حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون للحركة و المرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة- ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة و لا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف- فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية و اعترض صاحب المباحث بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض المفردة ثلاثة- سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال و الملكة.

أما سوء المزاج فلأنة إما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا و كذا و هي من الكيفيات المحسوسة- و إما اتصاف البدن بها فهو من مقولة أن ينفعل.

و أما سوء التركيب فلأنة عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى مخل بالأفعال و ليس شيء منها داخلا تحت الحال و الملكة و كذا اتصاف البدن بها و ذلك لأن المقدار و العدد من الكميات و الوضع مقولة برأسها و الشكل من الكيفيات المختصة بالكميات و الاتصاف من مقولة أن ينفعل.

و أما تفرق الاتصال فلأنة عدمي لا يدخل تحت مقولة و إذا لم يدخل المرض تحت الحال و الملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل تقريره لا ما ذكره في المواقف- من أن سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال إما من المحسوسات أو الوضع أو عدمه [أو العدم] فإنه اختصار مخل كما قيل و العذر بأنه لم يعتد بباقي المحتملات

لظهور بطلانها ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع أو انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات بل للأقسام كما لا يخفى.

و أما الجواب عن الاعتراض المذكور ففي غاية السهولة و هو أن تقسيمهم المرض بكذا و كذا فيه مسامحة و المراد منه منشأ المرض إما سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فالمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند أحد هذه الأمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۸

و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل إنها منوعات أطلق عليها اسم الأنواع و ذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج أو المزاج المعتدل فيقال مزاج صحيح مع أن المزاج من الكيفيات المحسوسة

فصل (۱۰) في الواسطة بين الصحة و المرض

ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة و المرض و ليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها الصحة و لا المرض كالعلم و القدرة و الحيوة إلى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة و صفة لا يصدق معها على البدن أنه صحيح أو مريض- بل يصدق أنه ليس بصحيح و لا مريض فأثبتها جالينوس كما للناقهين و المشايخ و الأطفال و من ببعض أعضائه آفة دون البعض.

و رد عليه الشيخ أن الذي رأى أن بين الصحة و المرض وسطا هو حال لا صحته و لا مرضه فإنما ظن ذلك لأنه نسي الشرائط التي ينبغي أن تراعى في حال ما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط أن يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه و أن يكون الجزء واحدا بعينه و الجهة و الاعتبار واحدة بعينها فإذا فرض كذلك و جاز أن يخلو الموضوع عن الأمرين كان هناك واسطة فإن فرض إنسان واحد و اعتبر منه عضو واحد أو أعضاء معينة في زمان واحد و جاز أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يصدر عنه جميع الأفعال- التي يتم بذلك العضو و الأعضاء سليمة و أن لا يكون كذلك فهناك واسطة و إن كان لا بد من أن يكون معتدل المزاج سوي التركيب أو لا يكون معتدل المزاج سوي التركيب- إما لأنه أحدهما دون الآخر أو لأنه ليس و لا واحد بينهما واسطة انتهى كلامه و هو قد اعتبر في المرض أن لا يكون جميع أفعال العضو سليمة إما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الأفعال أو عن هيئة لها يكون شيء من الأفعال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۴۹

مئوفا و لا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ.

و أما إذا اعتبر في المرض أن يكون جميع الأفعال غير سليمة بأن يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع أفعال العضو أعني الطبيعية و الحيوانية و النفسانية مئوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بأن يكون بعض أفعال العضو سليما دون البعض و إن اعتبرت آفة جميع الأعضاء فثبوت الواسطة أظهر و على هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض.

و لأجل ذلك قال صاحب المباحثات و يشبه أن يكون النزاع لفظيا فمن نفي الواسطة أراد بالصحة كون العضو الواحد أو الأعضاء الكثيرة في وقت واحد أو أوقات كثيرة- بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة و بالمرض أن لا يكون كذلك و من أثبتها أراد بالصحة كون كل الأعضاء بحيث يصدر عنها الأفعال سليمة و بالمرض كون كل الأعضاء بحيث يكون أفعاله

مئوفة و في كلام الشيخ ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في أول القانون أنه لا يثبت الحالة الثانية إلا لأن يحدوا الصحة كما يشتهون و يشترطوا شروطا ما بهم إليها حاجة و ذلك مثل اشتراط سلامة جميع الأفعال ليخرج صحة من يصدر عنه بعض الأفعال سليمة دون البعض و من كل عضو ليخرج صحة من بعض أعضائه صحيح دون البعض و في كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء و يمرض صيفا و من غير استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ و الأطفال و الناقهين

فصل (۱۱) في الفرح و الغم و غيرهما

قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الأمور النافعة و الضارة.

فمنها الفرح و الغم

فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبا للوصول إلى الملذ و الغم و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۰

البدن خوفا من موذ واقع عليها [عليه].

و منها الشهوة

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الظاهر جذبا للملائم طلبا للتلذذ.

و منها الغضب

و هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى الخارج دفعا للمنافر طلبا للانتقام.

و منها الفزع

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل خوفا من الموذي واقعا كان أو متخيلا.

و الحزن

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلا قليلا.

و منها الهم

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل و الخارج بحدوث أمر يتصور منه خير يقع أو شر ينتظر و هو مركب من خوف و رجاء فأيهما غلب على الفكر تحركت النفس إلى جهته فللخير المتوقع إلى جهة الظاهر و للشر المنتظر إلى جهة الداخل- فلذلك قيل إنه جهاد فكري.

و منها الخجل

و هو ما يتبعها حركة الروح إلى الداخل و الخارج لأنه كالمركب من فزع و فرح حيث ينقبض الروح إلى الباطن ثم يخطر بباله أنه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا و هذه كلها إشارة إلى ما لكل واحد منها من الخواص و اللوازم- و إلا فمعانيها واضحة عند العقل و كثيرا ما يتسامح فيسر بنفس الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب و الغم انقباضه و الغضب غليان دم القلب و الغم انحصار القلب و انقباض الدم الذي فيه و السرور انبساط القلب و الدم و ذلك باطل لأن كلا منها كيفية نفسانية إذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المنفعل عن النفس و هي لطيفة بخارية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۱

و منها الحقد

و هو كيفية نفسانية لا يوجد إلا عند غضب ثابت و أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة و لا في غاية العسر أما أن الغضب يجب أن يكون ثابتا فلأنه لو كان سريع الزوال لم يتقرر صورة الموذي في الخيال فلا يجتذب النفس إلى طلب الانتقام- و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين أحدهما أن الانتقام إذا كان سهلا اشتغلت النفس بحركة الانتقام و اشتغال النفس بالقوة المحركة يمنعها من الاشتغال بانحفاظ صورة أخرى.

و ثانيهما أن الشوق إلى الانتقام إذا اشتد و لم يكن منه خوف بلغ تأكده و سهولة حصوله أن صار عند الخيال كالحاصل و الحاصل لا يطلب حصوله فلا جرم لا يبقى الشوق إلى تحصيله و لذلك فإن الانتقام من الضعفاء لما كان سهلا سقط التشوق إليه و الدليل على أن حال الخيال في الرغبة و الرهبة مبني على المحاكيات لا على الحقائق كما ينفر النفس عن العسل إذا شبه بمرة مقيئة و عن سائر المطاعم و المشارب إذا كانت صورها شبيهة بصور أجسام مستقذرة و كذلك الشيء الذي يسهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبقى شوق إلى تحصيله و أما أنه يجب أن لا يكون الانتقام في غاية العسر بل يكون في محل الطبع فلأن الموذي إذا كان عظيما مثل الملوك فإن اليأس عن الانتقام منه و الخوف يمنع ثبات صورة الشوق إلى الانتقام في النفس فثبت بهذا أن الحقد إنما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة و الفتور

فصل (١٣) في أسباب الفرح و الغم

اعلم أن الله سبحانه خلق بقدرته جرما لطيفا روحانيا قبل هذه الأجسام الكثيفة الظلمانية و هو على طبقات متفاوتة في اللطافة كطبقات السماوات و هو المسمى بالروح النفساني و الحيواني و الطبيعي بحسب درجاته الثلاث في اللطافة و جعله للطافته و توسطه بين العقول و الأجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسري بها في الأعضاء الجسدانية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۲

و جعل التعلق الأول من القوى النفسانية مختصا بهذا الروح و فائضا ثانيا بتوسطه في الأعضاء البدنية و مادة الروح لطيف الأخلاط و بخاريتها كما أن مادة خلقة الجسد من كثيف الأخلاط و أرضيتها فنسبة الروح إلى صفوة الأخلاط كنسبة الجسد إلى كدرها و كما أن الأخلاط إنما يتجوهر منها الأعضاء لامتزاج بينها يؤدي إلى صورة واحدة مزاجية يستعد بها لقبول الأحوال التي لم يستفد من العناصر كذلك الصفوة من الأخلاط إنما يتجوهر منها الأرواح لقبول القوى النفسانية التي لم يستفد من البسائط.

ثم إنك ستعلم أن المبدأ الإلهي عام الفيض دائم الجود لا لتخصيص فيضه و جوده من قبله بواحد دون واحد و لا بوقت دون سائر الأوقات بل إنما يقع التخصيص بواحد أو وقت دون واحد و وقت آخرين من جهة تخصيص المواد و الأسباب الناشئة من قبلها لا من قبله فلا جرم لا بد لنا أن نعرف الأسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية- لأن لا يعترينا شك في عدم تغير واجب الوجود و صفاته الأولية أعاذنا الله من ذلك- فاتفق الحكماء و الأطباء على أن الفرح و الغم و الخوف و الغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث عن التجويف الأيسر من القلب و يسري

صاعدا لطيفه إلى الدماغ و هابطا كثيفه إلى الكبد و سائر الأعضاء.

ثم إن كلا من هذه الانفعالات يشتد و يضعف لا بسبب الفاعل فإنما يتبع في اشتداده و ضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل و ضعفه.

و الفرق بين القوة و الاستعداد كما وقعت الإشارة إليه في مباحث القوة و الفعل و في غيرها أن القوة تكون بعيدة و الاستعداد قريبا و أن القوة على الضدين سواء و الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح و يحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط و منهم من هو مستعد للغم فقط و الاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح.

فنقول إن الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة

كما ذكره الشيخ في رسالته في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۵۳

الأدوية القلبية.

الأول كون الروح على أفضل أحواله في الكم و الكيف

أما في الكم فهو أن يكون كثير المقدار و ذلك لأمرين.

أحدهما أن زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة كما تبين في الأصول الطبيعية.

و الثاني أنه إذا كان كثيرا فيبقى منه قسط واف منه

في المبدإ و يبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لأن القليل ينحل به الطبيعة و تضبطه عند المبدإ أو لا يمكنه من الانبساط و أما في الكيف فأن يكون معتدلا في اللطافة و الغلظ و أن يكون شديد النورانية وافرة جدا فيكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة فهذه هي أسباب الاستعداد للذة و الفرح و اللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح و إذا عرفت ذلك ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين- و المنهوكين بالأمراض و المشايخ و أما غلظته كما للسوداويين و المشايخ فلا يبسط لكثافتها و أما رقته كما للنساء و المنهوكين فلا يفي بالانبساط و أما ظلمته كما للسوداويين.

الثاني أمور خارجية و هي كثيرة- قال الشيخ فمنها قوية و منها ضعيفة و أيضا منها معروفة و منها غير معروفة و مما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرا و كل ما اعتيد كثيرا سقط الشعور به و الأسباب المفرحة و الغامة ما كان منها قويا و ظاهرا فلا حاجة إلى ذكره و أما الأخرى فمثل تصرف الحس في ضياء العالم و الدليل على إلذاذه إيحاش ضده و هو الإقامة في الظلمة و مثل مشاهدة الشكل و الدليل على تفريحه غم الوحدة.

و في هذا الاستدلال نظر إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فإن الشيخ نفسه قد بين في كتاب الجدل أن هذه قضية مشهورة و هي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۵۴

باطلة في نفسها فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذا و مثل التمكن

من المراد في الوقت و الاستمرار على توقف مقتضى القصد من غير شاغل و كذا العزائم و الآمال و ذكر ما سلف و رجاء ما يستقبل و تحدث النفس بالأماني و المحادثة و الاستغراب و الاغتراب و التعجب و الإعجاب و مصادفة حسن الإصغاء من المجاور و المساعدة و الخديعة و التلبيس و الغلبة في أدنى شيء و غير ذلك.

و أما الأسباب العامة الخارجة فمقابلات هذه الأمور المذكورة و هي مثل تذكر الأخطار التي عرضت و الآلام التي قوسيت و الأحقاد و ما غاظ من المعاملات و المعاشرات و مثل توهم المخاوف في المستقبل و خصوصا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه و الفكر في غيره من المهمات الأخروية التي يجب السعي فيها و مثل الانقطاع عن الشغل و الفكر العارض و القصور عن المراد و غير ذلك مما لا يحصى فهذه و أمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه- ثم التخيل بفوته في السوداوي مما يعين ذلك بإيراد الأشباه و المحاكيات لما يوحش و يغم و إنما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها و لإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها و اختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج و الكيفية الردية المظلمة.

الثالث أن تكرر الفرح يعد النفس للفرح

و تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ أن كل فعل ذي ضد إذا تكرر فإن القوة عليه تشتد و كل قوة تشتد يصير استعداده أشد.

و بيانه بوجهين أحدهما الاستقراء فإن الجسم إذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن و كذا إذا أبرد و كذا إذا تخلخل و كذا إذا تكثف و القوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها و انفعالاتها ملكة قوية ما كان حالا و بمثل هذا تكتسب الأخلاق.

و ثانيهما القياس المأخوذ عن المشهودات فإن كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره و المناسب للشيء معاند لضده و المعاند للضد إذا تمكن مرارا نقص من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۵

استعداد القوة عليه للقابل له فيزاد في استعداد ضده الذي هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء و القياس المقبولي.

و أما التحقيق البرهاني فالكلام فيه أرفع من هذا النمط إذ المقصد أيضا ليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي و إن كان ذلك أيضا مقدورا بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن كما فعله الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعي و هو أن الفرح يلزمه أمران- أحدهما تقوية القوة الطبيعية.

و الثاني تخلخل الروح لما يكلفها الفرح لأنه كيفية نفسانية و النفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط و يتبع [منبع] تقوي القوة الطبيعية أمور ثلاثة.

أحدها اعتدال مزاج الروح.

و ثانيها كثرة توليدها بدل ما يتحلل.

و ثالثها حفظها عن استيلاء التحلل عليه أما تخلخل الروح فيتبعه أمران- أحدهما الاستعداد للحركة و الانبساط للطف

القوام و الثاني انجذاب المادة العادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء و من شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الأجرام و امتناع الخلاء.

و بالجملة انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم كما في الرياح و كذلك المياه- فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح و أما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح.

أحدهما ضعف القوة الطبيعية.

و الثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض و الاحتقان من الروح و يتبع ذلك أضداد ما ذكرنا فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح و تواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۶

الغامات إلا القوى و يعمل فيه المفرحات الضعيفة و الممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر

فصل (۱۳) في ضعف القلب و قوته و الفرق بين الأول و بين التوحش و كذا بين الثاني و بين النشاط

و اعلم أن هاهنا حالة هي ضعف القلب و أخرى هي التوحش و ضيق الصدر و هما متشابهان و بينهما فرق و كذلك هاهنا حالة هي قوة القلب و أخرى هي النشاط و انشراح الصدر و هما أيضا متشابهان و بينهما فرق و يشكل الفرق بينهما لتلازمهما في أكثر الأمر- و لأن الأولين يظن بهما حالتان انفعاليتان و الثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان و بين طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر من وجوه-

أما الأول

فليسا بمتلازمين لأنه ليس كل ضعيف محزانا و لا بالعكس و أيضا ليس كل قوي القلب مفراحا و بالعكس.

و أما الثاني

فلأن الحدود متخالفة و ذلك لأن ضعف القلب حال بالقياس إلى الأمر المخوف من جهة قلة احتماله و ضيق الصدر حال بالقياس إلى الأمر الموحش من جهة قلة احتماله و المخوف هو الموذي البدني و الموحش هو الموذي النفساني.

و أما الثالث

فلأن اللوازم النفسانية مختلفة فضعف القلب يحرك إلى الهرب و التوحش و ضيق الصدر قد يحرك إلى الدفع و المقاومة و يرغب كثيرا في ضد الهرب و هو البطش و لذلك فإن القوة كثيرا ما يفتر عند ضعف القلب مع أنها كثيرا ما تهيج عند التوحش و أيضا أن في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي و انفعال بالتشوق إلى حركة المباعدة و في ضيق الصدر انفعال واحد و هو بالتأذي فقط و ليس يلزم من ذلك التشوق إلى الهرب على سبيل الطبع بل ربما اختار مقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختياريا لا شوقا حيوانيا و ربما اختار المقاومة و البطش.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۷

و أما الرابع

فلأن اللوازم البدنية متخالفة لأن ضعف القلب يلزمه عند حصول الموذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية و

استيلاء من البرودة و ضيق الصدر يلزمه كثيرا عند حصول الموذي الذي يخصه اشتعال من الحرارة الغريزية.

و أما الخامس

فلأن الأسباب الاستعدادية متخالفة فإن ضعف القلب قد يتبع لا محالة رقة الروح بإفراط و برد المزاج و ضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح و سخونة مزاجه

فصل (١٤) في سبب عروض هذه العوارض البدنية لأجل تكيف النفس بتلك الكيفيات النفسانية

اعلم أن العوالم متطابقة و النشأة متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه ما يوازنه و يحاكيه في عالم آخر و هكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب أعلاها النفس و أدناها البدن بما فيه من الخلط الصالح و هو الدم و أوسطها الروح فكما سنح في النفس كيفية نفسانية يتعدى أثر منه إلى الروح و بواسطته ينزل في البدن و كلما يسنح حالة جسمانية للبدن يرتقي أثر منه بواسطة الروح إلى النفس فالنفس و البدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية و المسببية بينهما بوجه- و كما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها و هكذا حكم الروح الذي هو برزخ بينهما فإذا طرأت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية أو خيالية مثلا و هو كما علمت صورة كمالية علمية أو خيالية يطرأ بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل و بتوسطه للبدن اهتزاز

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۸

و ظهور للدم الصافي و احمرار للوجه.

و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه و اصفرار في الوجه و هكذا القياس في سائر الكيفيات النفسانية و العوارض البدنية و كما أن الروح مطية للقوى النفسانية فالدم أيضا مركب لهذه الروح يتحرك بحركتها تارة إلى الخارج و تارة إلى الداخل و ذلك إما دفعة و إما قليلا قليلا و الحركة إلى الخارج قد يكون للذة و النشاط و قد يكون للغضب و قد يكون للرجاء و التوقع و ما يجري مجراه و الحركة إلى الداخل قد يكون للألم و الحزن و قد يكون للخوف و الهرب و الفكر و ما يجري مجراه.

ثم الحركات الخارجية و الداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة و البطء و في الكم كالانبساط و الانقباض و في الكيف كاشتداد الحرارة و الحمرة في الدم و مقابلاهما و كذا يتفاوت الحركة في هذه المعاني بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة إياها و ضعفها ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم إلى الخارج دفعة.

و ربما ينقطع مدده أو ينطفي بسبب الاحتقان فيموت صاحبه و في الفرح يتحرك يسيرا يسيرا إذا كان الفرح معتدلا و في الفرح المفرط و إن كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي إفراطه إلى زوال الروح بالكلية و كذا الحال في الحركة إلى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة و في الحزن قليلا قليلا و فيهما أيضا قياس ما ذكرنا على العكس و قد يتفق أن يتحرك إلى الجهتين في وقت واحد إذا كانت الكيفية النفسانية يعرضها عارضان مثل الهم فإنه قد يعرض معه غضب و حزن فيختلف الحركتان و مثل الخجل فإنه ينقبض أولا إلى الباطن ثم يعود العقل فينبسط المنقبض فيثور إلى الخارج و يحمر اللون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۵۹

فصل (۱۵) في مناسبة ما بين شيء من تلك الكيفيات النفسانية و بين الدم الذي هو حامل الروح الحامل لآثار تلك الكيفيات

قال الشيخ الدم الكثير الصافي إن كان معتدل القوام و المزاج أعد للفرح- لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع و أما إن كان كثيرا و صافيا و معتدل القوام- لكنه زائد في السخونة أعد للغضب لكثرة اشتعاله و سرعة حركته فأما إن كان الدم كثيرا و صافيا لكنه رقيق القوام بارد مائي أعد للجبن و لضعف القلب لأن الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة إلى الخارج قليل الاشتعال لبرده و رطوبته فيقل فيه الاستعداد للفرح و الغضب و يكون لرقته سهل التحلل و لبرده قليل التوليد و الدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم و الغضب الثابت الذي لا ينحل أما الغم فلما يتولد من الروح الكدر و أما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته و أما ثبات الغضب فلأنة كثيف إذا تسخن لم يبرد بسرعة.

و أما غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون أسرع هيجانا و أسرع انحلالا لأن الروح المتولدة عن ذلك الدم أشد حرارة و هو مع ذلك غير كثيف و إذا كان دمه صافيا مشرقا كان مع ذلك مفراحا و الدم الغليظ الغير الكدر إذا كان زائدا في الحرارة و هو في النوادر كان صاحبه غير محزان و يكون شجاعا قوي القلب و يكون غضبه أقل لأن المفراحية تكسر من الغضب و المحزانية تعد للغضب لأن الغضب حركة إلى الدفع و المفراحية مناسبة للذة و اللذة يكون الحركة فيها نحو الجذب- و هذا الإنسان يكون غضبه في الأمور عظيما و يكون شديدا لتسخن روحه و لذلك بعينه قليل الخوف و الدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا و لا مفراحا و لا يشتد غضبه و يكون جبنه إلى حد و يكون بليدا في كل أمر سالما لأن روحه يكون شبيه دمه و الدم الغليظ الكدر و الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا

محزانا ساكن الغضب إلا في أمر عظيم و ثبت غضبه دون ثبات الحار المزاج الذي يشاكله في سائر الأوصاف و فوق ثبات الرقيق القوام و يكون حقودا.

قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب الخمر و شدة الغم في السوداوي

أما الأول

فلأن الخمر إذا شربت باعتدال ولدت روحا كثيرة معتدلة في الرقة و الغلظ شديدة النورانية و ذلك هو السبب الأول و سببيته للفرح أن الروح إذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة يستعد للانفعال من أدنى سبب من المفرحات فإن المستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فإنه يشتعل بأدنى نار لا يشتعل الحطب بأضعافها و لهذا يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به أنه يفرح لذاته- و ليس كذلك لأن حدوث أثر لا عن مؤثر محال.

و السبب الثاني

أن تلك الأرواح يكون الدماغية منها شديدة الرطب و شديد التموج لما يتصعد إليها من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا يذعن للتحريك اللطيف الروحاني و لاضطرابها لا يذعن للتشكيل الروحاني و حينئذ يصعب على العقل- أن يستعمله في الحركات الفكرية فيعرض القوة العقلية عنها إعراضا بقدر مقتضى حالها ريثما يعتدل مزاجها و يسكن تموجها.

و إذا قل استعمال العقل لتلك الأرواح صارت تلك الأرواح مشغولة بما يرد عليها- من الأسباب الخارجة و لذلك تأثرها

من الأسباب النافعة في اللذة أكثر من تأثرها من الأسباب النافعة في الجميل و من النافعة في الحال أكثر من النافعة في المستقبل و من الذي بحسب الظن أكثر من الذي بحسب العقل.

و السبب الثالث

أن الحس الظاهر أقدر على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه و لذلك فإن العقل إذا استصعت الروح الباطن عليه استعان بالحس فيمكن منه كما في العلوم الهندسية و إذا كان كذلك قل تأثير المفرحات المستقبلة- و الجميلة و العقلية في نفس الشارب و استولى عليه تأثر المفرحات اللذيذة و العاجلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۱

و الحسية و لأن استعداده شديد فيكفيه منها أدنى سبب كما للصبي فيظن أنه يفرح بلا سبب و ذلك محال فقد اجتمع لشارب الخمر أمور ثلاثة.

أحدها استكمال جوهر روحه في الكم و الكيف.

و ثانيها اندفاع الأفكار العقلية عنه التي ربما يكون أسبابا للغم.

و ثالثها استعمال تخيله و تفكره في المحسوسات الخارجة التي هي أسباب اللذة فلا جرم يكمل فرحه و يقوى نشاطه.

أقول هذه الأمور المذكورة إذا اطلع عليها ناقص العقل يصير منشأ لإقدامه على فعل الشرب و أما إذا اطلع عليها عاقل يصير بعض هذه الأسباب بل كلها باعثا لإعراضه عنه و إن لم يصل إليه حكم الشريعة الإلهية سيما و قد نص على تحريمه و تقبيحه بأبلغ تأكيد فإن الإنسان مخلوق للنشأة الثانية و كماله العقلي إنما يحصل بارتحاله عن هذه النشأة و رجوعه عنها إلى جوار الله و عالم ملكوته و ذلك بمطالعة العقليات الدائمات و الابتهاج بها دون الحسيات الداثرات و التلذذ بها.

و أما الثاني فهو غم السوداوي فلأن حاله بالضد من ذلك و الأسباب في حقه أضداد لتلك الأسباب فإن جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية فينفعل من الأسباب الموذية و الغامة لاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفا في الأمور البعيدة المستقبلة لأن روحه التي في البطن الأوسط من الدماغ تخفف حركتها بجفافها لما يفيده السوداء من اليبس.

ثم إنه لقوة تخيله تصور الأشباه و المحاكيات للأمور الموحشة و الغامة فكأنه يشاهدها قائمة في الخارج واقعة عليه فيكثر غمه و أكثر ما في هذه الفصول إنما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ في الأدوية القلبية.

و هذه المسائل و إن كانت أنسب بالطبيعيات إذ كان المنظور إليه فيها ما يعرض الجسم من حيث انفعاله و لكن نظرنا فيها إلى نحو الوجود لأنواع الكيفيات النفسانية و أحوالها و عوارضها و ما يطابقها و ما يوازيها من أحوال الجسم و عوارضه و هذا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۲

آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات

القسم الرابع في الكيفيات المختصة بالكميات و فيه ثلاث مقالات

و قبل الشروع فيها نورد بحثين

الأول في معرفة حقيقة هذا النوع

و هي أنه كيفية تعرض أولا للكمية و بواسطتها للجسم.

فإن قلت الخلقة عبارة عن مجموع اللون و الشكل و هي تعرض أولا للجسم الطبيعي فإنه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الأمور العارضة لكمية- منها ما هي عارضة لها بما هي هي و منها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص- كالفطوسة و هي التقعير العارض لمقدار جسم مخصوص هو الأنف و في كلا القسمين يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء.

و أما أنا فأقول أما الكيفيات النفسانية فمعلوم أنها ليست من عوارض الكم- و أما الاستعدادية و اللااستعدادية فليست حاملها العمق و بتوسطه الجسم بل يحملها المادة المنفعلة بتوسط صورة توجبها و أما المحسوسة فهي أيضا مما يوجبها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد أن يكون المختصة بالكميات مما ليس فيه انفعال أصلا.

فيرد الإشكال علينا في أمرين أحدهما الخلقة أنها من أي الكيفيات فأقول الخلقة يشبه أن يكون وحدتها غير حقيقية لأنها ملتئمة من أمرين من الشكل و هو من الكيفية المختصة بالمقدار و من اللون و هو من الكيفية المحسوسة و ثانيهما اللون فإن حامله هو السطح كما عرفت فإن الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا أن سطحه ملون فإذن يتوجه هاهنا أن يكون اللون و كذا الضوء داخلين في هذا النوع لأن حاملهما الأول هو السطح مع أنهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات و الانفعالات فيكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۳

جنسين و هو محال و هذا الإشكال مما استصعبه بعض.

فأقول هما من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض لجسمه من مزاجه المخصوص و لو كانا من عوارض السطح لذاته لكان كل سطح ملونا مضيئا و ليس كذلك.

و البحث الثاني في أقسامه و هي أربعة

في المشهور الأول الشكل و هو ما أحاط به حد أو حدود إحاطة تامة و الزاوية و هي ما أحاط به خطان يلتقيان عند النقطة أو ما أحاط به سطح أو سطوح ينتهي بنقطة أو يتلاقى عند نقطة إحاطة غير تامة.

الثاني ما ليس بشكل و لا زاوية مثل الاستقامة و الاستدارة.

و الثالث هو المسمى عندهم بالخلقة و هي ما يحصل من اجتماع اللون و الشكل.

و الرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية و الفردية و التربيع و التجذير و التكعيب.

ثم المسائل المهمة التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هي هذه أحدها أن يعرف المعنى الجامع لهذا الجنس و ثانيها النظر فيما قيل من الرسم المشهور و ثالثها تحقيق الحال في أن الشكل من الكيف و ليس من الوضع و رابعها حال الزاوية أنها في أي مقولة هي واقعة و خامسها حال الخلقة و أنها كيف وقوعها في جنس واحد- من أنواع عند القائلين به و سادسها حال ما يجري مجراه إذا اتفق إن كان يصدق عليه مقولتان فإلى أيهما ينسب الواحد الحاصل من الجملة.

أما البحث عن المعرفة فقد أشرنا إليه فيدخل في التعريف الشكل و الاستقامة و الانحناء و التسطيح و التحديب و التكعيب و التقعير و الزوجية و الفردية و أما الاعتراض عليه بحال اللون فقد دفعناه و كذا أشرنا إلى وجه الدفع في

انتقاض التعريف بالخلقة- من أنها ليست ذات وحدة حقيقية و كل مركب ليس ذا وحدة حقيقية فلا بأس باندراجه تحت جنسين لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و إلا لزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع و إن كان أحد جزئيه من نوع آخر.

فقال إن الأمور التي تعرض للكمية منها ما يعرض للكمية نفسها لا بشرط أنها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۴

كمية لشيء و منها ما يعرض للكمية في نفسها بشرط أنها كمية لشيء فيكون الكمية هي المعروض الأولى له في ذلك الشيء ثم الشيء فليس إذا كان لا يعرض له أمر- إلا و هو كمية شيء يجب أن يكون إذا عرض له الأمر لم يكن عروضه أوليا فإنه لا سواء قولنا إن الكمية يعرض له الأمر عند ما يكون في شيء و قولنا إن الكمية إنما يعرض لها الأمر لأنها في الشيء الذي عرض له الأمر كما لو قال أحد في النفس لا يعرض لها النسيان إلا و هي في البدن لم يدل ذلك على أن النسيان إنما يعرض للبدن و بتوسطه للنفس كما أن الحركة تعرض للبدن و بتوسطه يقال على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الأول هو السطح كما هو المشهور.

و تحقق في العلم الطبيعي أن الجسم في نفسه غير ملون بل معنى أنه ملون أن سطحه ملون فالخلقة تلتئم من شيء حامله السطح بذاته أو ما يحيط به السطح و هذا الشيء هو الشكل و شيء حامله السطح و لكن عند كونه نهاية لجسم ما طبيعي و هذا الشيء هو اللون فإذن الخلقة تلتئم من أمرين حاملهما الأول هو الكم و بسببه يقال على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ.

و قد عرفت ما فيه و أما سائر الأبحاث فيجيء في بعض الفصول

المقالة الأولى في الاستقامة و الاستدارة و فيه فصول

فصل (۱) في حقيقتهما

قد عرفت استقامة الخط بكونه بحيث أي نقطة فرضت فيه كانت بالكلية على سمت واحد أي لا يكون بعضها أرفع و بعضها أخفض و هذا التعريف منسوب إلى أقليدوس- و قد عرفت أيضا بكونه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين و هذا منسوب إلى أرشميدس- و يرد الإشكال إما على تعريف أقليدوس فللزوم الدور فإن كون النقطة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۵

المفروضة أو الموجودة على سمت واحد معناه على بعد واحد و هو معنى الخط المستقيم بعينه و إما على تعريف أرشميدس فبأن المستدير يمتنع أن يصير مستقيما فإذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما و إذا امتنع التطابق امتنع الحكم بأن أحدهما أقصر أو أزيد و سيأتي ما فيه.

و الحق أن المطلوب بديهي و التعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات و قد عرفت أيضا المستقيم بأنه الذي يطابق أجزاءه بعضها بعضا على جميع الأوضاع فإن المستدير إذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الأوضاع كما إذا جعل محدب كلا القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما إذا جعل محدب أحدهما في غير جانب محدب الآخر.

و قد عرفت بوجه رابع و هو أنه الذي إذا ثبت نهاياته و أدير لم يتغير وضعه- يعني أنه إذا فتل لم يتغير وضعه و أما

القوس فعند الفتل يتغير الجهة المحدبة إلى غير وضعها و بوجه خامس هو ما يمكن أن يستر طرفه وسطه إذا وقع طرفه في مقابلة إحدى العينين بعد ضم الأخرى و المناقشة في كل منها مدفوعة بما ذكرناه و هذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي

فصل (۳) في معرفة الدائرة و إثبات وجودها

اعلم أن هذا الجنس من الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفعل و بعضها للمتصل أما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود بالضرورة لا يحتاج إلى حجة كالزوجية و الفردية و غير ذلك و بعضها نظرية يبرهن عليه في صناعة الحساب و أما عرضيتها فلكونها من عوارض العدد و هو عرض و عارض العرض أولى بأن يكون عرضا و أما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا و ليس للمهندس أن يبرهن على وجودها جميعا بل له أن يأخذ بعضها عن الفيلسوف على طريق التسلم و يبرهن على وجود الباقي كما في القياسات الاستثنائية التي مقدمها الاستثنائية كانت ثابتة في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۶

موضع آخر فإن سائر الأشكال إنما يبين له بوضع الدائرة و تسليم وجودها فإن المثلث الذي هو أول أشكالها المسطحة يصح وجوده إن صحت الدائرة و كذا المربع و المخمس و سائر الأشكال المسطحة و المجسمة.

و أما الكرة

فإنما يصح وجودها على طريق المهندسين إذا أدير دائرة في دائرة و الأسطواني إذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها في أول الوضع لزوما على الاستقامة و المخروط إذا حرك مثلثا قائم الزاوية على أحد ضلعي القائمة حافظا لطرف ذلك الضلع مركز الدائرة و دائرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة.

أما تعريف الدائرة

فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساوية و تقييد النقطة بالدخول غير لازم في التعريف فإنه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط واحد يمكن أن يفرض نقطة كل الخطوط الخارجة منها إليه متساوية لكان صحيحا.

و اعلم أنه لا شك في وجود الخط المستقيم و أما الدائرة فقد أنكرها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزى فوجب على الحكيم دون غيره كما عرفت بأن يقيم البرهان على وجودها و للحكماء في إثبات الدائرة حجج ثلاث- الأولى أنا إذا تخيلنا بسيطا مستويا و خطا مرسوما في ذلك البسيط و تخيلنا إحدى نقطتيه ثابتة و الأخرى متحركة حولها إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدئت منه فإنه يحدث دائرة لأن ما رسمته النقطة مسافة لا عرض لها فهي إذن خط مستدير و الأبعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة إلى ذلك المستدير متساوية لأنها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة.

و ثانيها أن الأجسام البسيطة أشكالها الطبيعة كما ستعرفه هي كرات و إذا قطعت الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة.

و ثالثها أنا إذا فرضنا جسما ثقيلا و نجعل أحد طرفيه أثقل من الآخر- و نجعله قائما على السطح قياما معتدلا مماسا له بطرف الأخف فلا شك أن الطرف الملاقي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۷

منه للسطح يماس بنقطة منه نقطة من السطح إذا أميل ذلك الجسم حتى سقط فلا يخلو إما أن يثبت تلك النقطة التي منه بمنزله رأس المخروط موضعها أو لا يثبت- فإن ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة و إن لم يثبت فلا يخلو إما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون كل نقطة فرضت في جانبي ذلك الجسم بل في قسميه الصاعد و الهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقاط دوائر بعضها محيطة بالأخرى- و مركز الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد و الهابط أو يكون غير صاعد بل متحركا على السطح منجرا على بعد منه فيفعل الطرف الآخر خطا منحنيا غير مستدير و هذا الشق محال لأن هذا الانجرار ليس طبيعيا و لا أيضا قسريا لأن القاسر ليس إلا أن الطرف العالي لثقله يحرك إلى الأسفل و ليس يدفع هذا الطرف إلى تلك الجهة بل إن دفعه على حفظ الاتصال و دفعه على خلاف جهة حركة العالي- كان ذلك لثقل العالي و اتصاله بالسافل فيضطر إلى ترفع السافل حتى يهبط منحدرا فينقسم الجسم إلى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر و إذا ثبت الدائرة ثبت المثلثات و القائم الزاوية و المربع و المستطيل و بإثباتها يثبت المجسمات.

أما الكرة فمن الدائر كما وصفنا و أما المخروط بأقسامه من قائم الزاوية و حادها و منفرجها فمن أقسام المثلث و أما المكعب فمن المربع و أما الأسطوانة فمن المستطيل- و إذا ثبت الدائرة ثبت المنحني أيضا و ذلك إذا قطع المخروط أو الأسطوانة بسطح محارف غير مواز للقاعدة و لا قائم عليها و قد علمت في بيان اتصال الجسم إلزام القائلين بالجزء للاعتراف بوجود الدائرة على طريقتهم و إذا ثبت الدائرة على أصلهم بطل أصلهم من إثبات الجزء بإقامة الحجج الهندسية عليهم بإلزامهم كون مربع قطر المربع مساويا لضعف مربع ضلعه فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير و لا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا و بإلزامهم قسمة الخط على أي وجه أريد مثل أن يكون بحيث

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۸

ضرب مجموعة في أحد قسميه كمربع القسم الآخر و لا يمكن تلك في كل عدد بل في بعض الأعداد إلى غير ذلك

فصل (۳) في أن المستقيم و المستدير يتخالفان نوعا و تحقيق أن الكيفية بأي معنى يكون فصلا للكمية

أما [المطلب] الأول

فنقول لا شبهة في أن بين إفراد المستقيم و المستدير تخالفا فهو إما بالعوارض الخارجية أو بالفصول الذاتية لكن الأول باطل و ذلك لأن الموصوف بالاستقامة أعني الخط لا يخلو إما أن يجوز عند العقل بقاؤه و زوال وصف الاستقامة- و جريان وصف الانحناء عليه أو لا يجوز إذ لا واسطة بينهما لا جائز أن يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا و ذلك لأن الخط نهاية السطح و عارضة كما أن السطح نهاية الجسم و عارضة و لا يمكن أن يتغير حال النهاية إلا و يتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال الخط من الاستقامة إلى الاستدارة أو بالعكس و ما لم يتغير حال الجسم في انبساطه و تماديه لا يمكن أن يتبدل حال السطح فإن الكري من الجسم غير المكعب و الدائرة من السطح غير المربع و إذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الأول بالعدد فإذا امتنع بقاء المستقيم من الخط بعينه مع زوال الاستقامة فعلم أن الاستقامة إما فصله أو لازم فصله و كذا

المستدير من الخط يستحيل زوال استدراته إلى الاستقامة أو إلى استدارة أخرى مع بقائه بعينه.
فعلم أن الاستدارة و كذا إفرادها المتخالفة في شدة التقويس و ضعفها فصول ذاتية أو لوازمها فالدوائر المختلفة بالعظم و الصغر متخالفة بالنوع و على هذا القياس أحوال السطوح في استوائها و تحديباتها من أنها مقومات و منوعات لا عوارض و مصنفات فمحيطات الكرات المختلفة بالعظم و الصغر متخالفة بالنوع فالجسم إذا انحنى بعد ما لم يكن فلا بد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۶۹

هناك من تفرق اتصال و تقطع انبساطه يوجب كون السطح منقسما إلى سطوح و كذا المستوي من السطح إذا التوى يوجب انقسام الخط إلى الخطوط و القسمة في المقادير توجب إبطالها فإن السطح الواحد لا يجوز أن يكون موضوعا للانبساط و الانزواء و لا الخط الواحد موضوعا للطول و القصر و لا الجسم التعليمي الواحد يجوز أن يصير موضوعا للعظم و الصغر بل التخلخل معناه كون المادة الأولى مما يتوارد عليه أفراد المقادير.

و أما المطلب الثاني

فاعلم: أن الفصول البسيطة مجهولة الأسامي إلا باللوازم و لا يجوز أن يكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول بالحقيقة هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس و ليس لزوم الجنس لها و عروضه إياها عروضا خارجيا أو ذهنيا بمعنى أن يكون للعارض وجود و للمعروض وجود آخر بل وجود الفصول بعينه نحو من أنحاء وجود الجنس لكن العقل بضرب من التحليل يحكم بالمغايرة بينهما من جهة التعيين و الإبهام كما بين الوجود الشخصي و الماهية النوعية.
إذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما أن له لازما مشتركا هو المعنى الجنس فلما لم يمكن التعبير عن الوجود و التسمية له عبر عنه بلازمه المخصوص و سمي باسمه لما مر في صدر هذا الكتاب أن الوجودات الخاصة مجهولة الأسامي و إنما الأسامي للمعاني الذهنية و الكليات المعقولة فإذن قد ظهر أن مثل الاستقامة و الاستدارة و الكروية و التكعب و سائر الأشكال و الزوايا التي هي من باب الكيف ليست بفصول ذاتية بالحقيقة للكم المتصل و كذا الزوجية و الفردية و التشارك و التباين و المجذورية و الأصمية ليست بفصول بالحقيقة للكم المنفصل بل إنما هي لوازم فصول و علامات لها أقيمت مقامها فلا يلزم هاهنا كون ماهية واحدة تحت مقولتين بالذات و الآخر بالعرض.

تفريع.

الدوائر المختلفة بالصغر و الكبر مختلفة لما علمت أنه يستحيل أن ينتقل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷۰

الخط الواحد من انعطاف مخصوص إلى انعطاف آخر مع بقائه في الحالين- فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهية النوعية فما قاله المهندسون إن وتر الزاوية القائمة من كل دائرة هو ربع الدور و مقداره تسعون درجة و كذا مقدار نصفه دائما خمس و أربعون درجة و هو وتر نصف القائمة من القسي ليس مما يوجب أن يكون أرباع الدوائر المختلفة بالعظم و الصغر متساوية بل يلزم أن تكون متشابهة لاتحادها في الزاوية التي هي أوتارها أو في النسبة إلى كل الدور فالاتحاد بين تلك القسي ليس في الماهية و لوازمها بل في أمر خارج فهي ليست متماثلة بل متشابهة أو متناسبة و كذا

الحكم في سائر أجزاء الدوائر المتناسبة من القسي

فصل (٤) في أن المستقيم و المستدير ليسا متضادين

و ذلك لوجهين أحدهما أن الموضوع القريب للاستقامة و الاستدارة ليس واحدا بالعدد كما عرفت و وحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين أمرين و الوجه الآخر أن بين المتضادين غاية التخالف فالمستقيم و إن كان في غاية التخالف عن المستدير لكن ليس كل مستدير في غاية التخالف عن المستقيم و أحد الشيئين إذا كان ضدا للآخر يكون الآخر ضدا له فلو كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة لكان المستقيم الشخصي يضاده مستدير شخصي واحد فإن ضد الواحد بالشخص واحد بالشخص كما أن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم و ليس الأمر هاهنا كذلك- فإن كل خط مستقيم مشار إليه أمكن أن يصير و ترا لقسي غير متناهية لا تشابه بين اثنين منها و ليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم و ضد الواحد لا يكون إلا واحدا كما مر فلم يكن شيء منها ضدا له و إذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر- فلم يكن الوتر أيضا ضدا له إذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين فإذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما فكذا بين المستديرات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ١٧١

بطريق أولى

فصل (٥) فيما قيل من منع النسبة بين المستقيم و المستدير من المساواة و المفاضلة

قالوا لا يمكن المساواة بينهما مستدلين بأن المستقيم لما امتنع أن يصير مستديرا فامتنع أن يصير منطبقا عليه فإذا امتنع الانطباق بينهما امتنع أن يوصف أحدهما بأنه مساو للآخر أو أزيد أو أنقص فلا يوصف بأنه نصفه أو ثلثه أو عاد له أو مشارك له.

و أورد عليهم أنا نعلم يقينا أن الوتر أقصر من قوسه و أن القسي المتحدة الوتر بعضها أقصر من الأخرى.

فأجاب بعضهم تارة بعدم تسليم ذلك كما بين الخط و السطح و الجسم و سائر الأجناس المتخالفة و تارة بتسليم مطلق الزيادة و النقصان دون تجويز المساواة- كما يعلم يقينا أن كل زاوية مستقيمة الخطين أعظم من زاوية حادثة عن قوس و خط مستقيم مماس له و أصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة و محيطة لكن يستحيل أن يقع المساواة بين مستقيمة الخطين و مختلفهما.

و صاحب المباحث رجح الأول فقال و الأولى أن يمنع كون القوس أعظم من الوتر كيف و الأعظم ما يوجد فيه الأصغر و ليس يمكن أن يوجد في القوس مثل الوتر- بل ذلك بحسب الوهم و أن المستدير لو أمكن صيرورته مستقيما لكان حينئذ يوجد فيه مثله و زيادة و لما لم يكن ذلك كان التفاوت بحسب وهم غير ممكن الوجود.

أقول لقائل أن يقول هم صرحوا بأن التطبيق بين الدائرة و الخط المستقيم- و إن لم يمكن بحسب الإن دفعه لأن الملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن إلا بنقطة لكن يمكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فإن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ١٧٢

كان كذلك أمكن اتصافهما بالمساواة و المفاضلة و لذلك عرف أرشميدس الخط المستقيم بما سبق ثم استحاله أن يصير شيء شيئا آخر لا يستلزم استحاله انطباقه عليه- لكن يمكن دفعه بأن اشتمال الزائد على المثل بالقوة القريبة من الفعل معتبر في المفاضلة و ذلك منتف هاهنا إذ ليس بعض المستدير مماثلا في الماهية للمستقيم.

اللهم إلا أن يقال إن المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب المأخوذ مجردا عن الزوائد العقلية [الفصلية] من الاستقامة و الاستدارة أعني المقدار الخطي المنقسم في جهة واحدة فقط دون غيرها من المخصصات فإن هذه التعليميات أمور خيالية- للوهم أن يجردها عن الموارد و نحن نعلم أن الخيال يقدر أن يصير المنحني مستقيما و المستقيم منحنيا مع بقائه و إن لم يمكن للخيال أن يتخيل مطلق المقدار مجردا عن خصوصيات الخطية و السطحية و الجسمية لشدة إبهامه الجنسي.

فلأجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة بين الخطين المختلفين و السطحين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجود الزماني أو بحسب الخيال لا بحسب الخارج و لا في الوجود الدفعي.

و هذا ما يمكن أن يقال و بالله التوفيق

المقالة الثانية في الشكل و فيه فصول

فصل (۱) في تعريفه

قد عرفه المهندسون بأنه الذي يحيط به حد واحد أو حدود و هو مسطح و مجسم- و ذو الحد إذا كان سطحا كان حده خطا و إذا كان جسما كان حده سطحا و أما النقطة فلم يكن حدا للشكل إذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا و لا الخط

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۱۷۳

باعتباره و إن كانت إحاطتها بالخط تامة لا كما زعمه بعضهم أنه يخرج بقيد كون الإحاطة تامة أما كون المحيط حدا واحدا فكما للدائرة و الكرة و أما كونه حدودا متعددة فكما للمربع و المكعب و كما لنصف الدائرة و نصف الكرة إذا كانت الحدود مختلفة.

فإذا تقرر ذلك فنقول في كل شكل أمور ثلاثه أحدها الموضوع- و الثاني حده أو حدوده و الثالث الهيئة الحاصلة فيه.

فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح و حدود أربعة و هيئة مخصوصة يسمى بالتربيع و هي مغايرة لذلك السطح و الحدود و لذلك لا يحمل عليه و عليها و لا شيء منهما يحمل عليه.

فلا يقال التربيع ما يحيط به الحدود الأربعة و لا العكس و لا التربيع هو السطح و لا العكس لأن المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا و كذا و لا شك أن السطح و إن أخذ مع ألف قيد فإنه لا يخرج من كونه سطحا فظهر أن هذه المقادير المحدودة ليست من باب الكيف و لا يجوز أن يكون المركب من المقدار و الهيئة المخصوصة من باب الكيف و إن لم يكن من باب الكم أيضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين أو جنسين متباينين و قد علمت أيضا أن ما يعد من الفصول الذاتية لأنواع المقادير و الأعداد ليست هذه الكيفيات بل هي أمور مجهولة تعرف بهذه اللوازم و لا استحالة في كون بعض المقولات لازما لبعض أخرى في الوجود فإذن قد وضح أن الذي يمكن أن يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فإذا ثبت هذا فيشبه أن الرسوم المذكورة في الأشكال غير محققة للأمور التي هي من باب الكيف بل

لما يستعمله المهندسون و كذا الأحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل آخر أو أعظم أو أصغر أو نصفه أو ثلثه كما يقولون أن المسدس على الدائرة أعظم منها و الذي في الدائرة أصغر منها و أن الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيين و كل منها نصفها فإنما يعنون بذلك المقدار المشكل لا شكله لأن الشيء الذي يحيط به الحدود بالذات هو المقدار و المقدار كم بالذات و الشكل كيف و الكيف

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷۴

ليس بكم فإن المربع غير التربيع و المدور غير التدوير.

أقول بقي هاهنا شيء آخر و هو أنه كما أن الواحد قد يعنى به نفس الواحد بما هو واحد و قد يعنى به شيء آخر هو واحد و كذا المضاف قد يعنى به نفس المضاف لا مقولة أخرى كالجوهر أو الكم أو غيرهما هو المضاف و قد يعنى به شيء آخر هو ذو إضافة- كذات الأب الموصوفة بأنه أب فكذا الحكم هاهنا فالمثلث يمكن أن يراد به نفس المثلث لا شيء آخر ذو تثليث كما يقال أبيض و يعنى به العارض فحينئذ لم يبق بين الشكل و المشكل فرق و أيضا لو فرض مقدار المثلث مجردا عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا إلى كيفية عارضة له حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث و تثليث أي ما به يكون الشيء مثلثا.

و أما إن أريد بهذه الأشكال نفس المعاني المصدرية الانتزاعية فليست حينئذ إلا أمرا عقليا اعتباريا من باب النسب الإضافية العقلية كالشيئية و الجوهرية و أمثالها- فالمهندس يريد بالإشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي إشكال و مشكلات كما وصفنا و أما غيرهم فيريدون بالشكل المعنى العارض للمواد الطبيعية المأخوذ مفهومه من حالة انفعالية تعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره.

هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام و هو ثاني تلك الأبحاث المشكلة لكنا نقول يشتبه أمر هذه الهيئة الشكلية بأمر الوضع و هو ثالث الأبحاث الخمسة المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع فلنتكلم فيه

فصل (۳) في أن الهيئة المذكورة هل هي من الكيف أو من الوضع

أما وجه الاشتباه بين الشكل و الوضع فلأن الشكل هيئة حاصلة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷۵

في المقدار أو المتقدر من جهة إحاطة حده أو حدوده به و أن الوضع باعتبار أحد معانيه- هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض و لا شك أن التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أطرافه و حدوده إليه فهو من الوضع.

و أما وجه الحل فنقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك الاسم في معاني الوضع فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه و هذا هو نفس مقولة الأين و يقال لكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك الخط و هذا المعنى نوع من مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة و لا شك أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره و يقال وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الإضافي لأجزائه حتى إذا وجدت أجزاؤه على إضافي ما لبعضها إلى بعض حصل للكل بسبب ذلك هيئة و هي الوضع.

فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للأجزاء من باب الإضافة- و الوضع صفة للمجموع فإن الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله و المجاورة المخصوصة بين كل عضو منه و عضو آخر هي صفة للأعضاء و مع ذلك لا بد أن يكون لها نسبة إلى ما يخرج عنها إذ لو ثبت نسب الأعضاء و بقية الأجزاء الداخلة على نسبها و زالت النسبة بينها و بين الخارج عن جواهرها لم يكن الجالس جالسا.

فإذا تقرر هذا فمن قال إن الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه.

أحدها أنه أخذ الحدود مكان الأجزاء و إنما الاعتبار في الوضع بالأجزاء و في الشكل بالحدود.

و ثانيها أنه زعم أن هذا الوضع من المقولة الخاصة و ليس كذلك بل من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۱۷۶

المضاف و الذي من المقولة هو وضع أجزاء الشيء عند شيء خارج أو مباين لا وضع أجزائه في نفسه.

و ثالثها أنه زعم أن الشيء إذا كان متعلقا بمقولة فهو منها و ليس كذلك فإن المربع لا يحصل إلا بعدد الخطوط و ليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع و إن حصل من وضع بين حدوده لا يلزم أن يكون من الوضع فلم يكن الشكل داخلا في مقولة الوضع.

فإن قلت أ ليسوا جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره و هيئة التربيع يوجب تصورها تصور غيرها فإن تلك الهيئة لا يمكن تصورها إلا عند تصور النسب بين أطراف المربع التي لا يعقل إلا بعد تعقل السطح و أطرافه.

قلنا هذه الكيفية أعني الشكل ليس أن تصورها مما يتضمن تصور غيرها و إن كان تصورها بسبب تصور غيرها و بين المعنيين فرق فإن الشكل هيئة تحصل للشيء بسبب هيئة نسبية تحصل بين أطرافه لا أنه بعينه تلك الهيئة النسبية بل الشكل صفة قارة- و ما بين الحدود إضافات كالميمنية و الميسرية و الفوقية و التحتية و غيرها من صفات المجاورة.

فقد علم أن الشكل لا يتعلق بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الإضافة على وجه السببية لا الدخول.

ثم إن الدائرة لا يتعلق بهذا الوضع أيضا بل يتم حقيقتها بأن لحدها هيئة خاصة في الانحناء و أما هيئة محيط الدائرة و محيط الكرة و أمثالها فهي هيئات بسيطة من هذا الباب و إن لم يسم إشكالا لعدم صدق الرسوم عليها إلا أن يعمم في التعريف.

و قيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد أو من جهة كونه حدا للمحدود

فصل (۳) في حال الزاوية و أنها من أي مقولة هي و هو البحث الرابع

أما الفرق بينها و بين الشكل

فبأن الزاوية إنما هي زاوية لأجل كون المقدار

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۱۷۷

محدودا بين حدين أو حدود متلاقية بحد فالمسطحة مثلا هو الشيء الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء أحاط معهما ثالث أو رابع أو لا يحيط فإن لم يحط معهما ثالث- فلا يخلو أيضا حداه يلتقيان عند حد مشترك آخر لهما أو لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا إذا مدا أو لم يلتقيا و لو مدا في الوهم إلى غير النهاية فإن التقيا فيكون كمحيطي الإهليلجي و

الهلالي و النعلي و غير ذلك.

فالسطح الذي لا يتحدد بثالث

فحاله من حيث كونه بين حدين متلاقيين أو هو من تلك الحيثية زاوية و الذي يتحدد بحد أو حدود غيرهما أو يتحدد بحدين يلتقيان في الجانبين فحاله تلك أو هو من تلك الحيثية شكل فإن لم يعتبر كون السطح و إن أحيط به في جميع الجوانب الإحالة من جهة حديه الملتقيين بنقطة واحدة كان بهذا الاعتبار زاوية و بالاعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح بكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه بكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان بخط كالدائرة أو بخطين كنصفها و كالإهليلجي.

فالأول اعتبار الزاوية و الثاني اعتبار الشكل فالحد نظير الحد و المقدار نظير المقدار و الهيئة نظير الهيئة فكما أن المهندس إذا قال شكل ذهب إلى المشكل فكذا إذا قال زاوية كان المراد السطح ذا الزاوية.

و كذا إذا قيل منصفة أو مضعفة أو عظمى أو صغرى و كذا الكلام في الزوايا المجسمة بحسب الاعتبارات المذكورة فإذن يمكن أن يظن أحد أن الخلاف في أن الزاوية كم أو كيف بعينه الخلاف في كون الشكل كما أو كيفا حتى يرجع إلى تخالف اصطلاحي المهندسين و غيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك و هو أن ذا الزاوية المسطحة لا ينقسم إلا في جهة واحدة و هي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الأخرى التي بين الرأس و القاعدة.

و كذا المجسمة لا تنقسم إلا في جهتين دون الثالثة التي بين رأس المخروط و قاعدته فهذا مما يوجب الشك في أمر الزاوية هل المسطحة منها هي عين السطح

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷۸

و المجسمة عين الجسم عند المهندس أو غيرهما.

و كذا الهيئة العارضة

هل عرضت للسطح في المسطحة و للجسم في المجسمة أو لغيرهما و لأجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس بما لا يعنيه و هو أن الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط و السطح و في المجسمة بين السطح و الجسم ظانا أن الخط يتكون عن حركة النقطة و السطح من حركة الخط بتمامه و كليته على عمود عرضا فإذا ثبت أحد طرفيه و يحرك فعل شيء بين الخط و السطح و كذلك بين السطح و الجسم و هو توهم فاسد فإن المقدار الذي بين الخطين سطح بالضرورة لانقسامه إلى جهتين من حيث هو سطح و كذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح إلى نقطة تقبل القسمة إلى ثلاث جهات بالضرورة فهو جسم بالضرورة و إن كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية أو زاوية لا يقبل الانقسام إلا في جهة و كذا قياس الجسم الذي هو ذو زاوية أو زاوية لا ينقسم إلا في جهتين دون أخرى.

فالحق أن الزاوية المسطحة عند المهندس سطح محدود في الواقع اعتبر تحديد بعض جهاته دون بعض باعتبار هيئة عارضة له و عند الطبيعي نفس تلك الهيئة العارضة للسطح بالاعتبار المذكور.

و كذا في المجسمة فهذا هو حال البحث الرابع من تلك الأبحاث و هاهنا شيء آخر و هو أن الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار وقوعه بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان أحدهما قائما على آخر قياما معتدلا أو مائلا إليه أو عنه هل يسمى زاوية مجسمة أم لا.

قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء بالحري أن يكون هاهنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين و التي عن سطوح عند نقطة و التي عن سطحين عند خط و يكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حدود فوق واحدة ينتهي عند حد واحد مشترك لها من حيث هو كذلك- فإن حصل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب و كان انتهاء الزاوية المجسمة عند النقطة لا لأنه زاوية إذ له من تلك الحيثية أن ينتهي حدوده

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۷۹

عند حد واحد ثم عرض إن كانت الحدود خطوطا عرض إن كانت النهاية نقطة ثم إن أبي أحد هذا و جعل اسم الزاوية للمقدار من حيث هو منته إلى نقطة لم أناقشه فيه و صار معنى الزاوية أخص مما ذكرناه و خرج من جملة الزاوية و من جملة الشكل شيء يعرض أيضا للمقادير من جهة الحدود

فصل (٤) في احتجاج كل من الفريقين في أمر الزاوية أنها كم أو كيف

احتج القائل بأنها كم

لقبولها القسمة و قبولها المساواة و اللامساواة و هذا مشترك بين الكم و الكيف المختص به و الفرق بينهما بأن في أحدهما بالذات و في الآخر بالعرض- فأصل قبول القسمة و المساواة و عدمها على الإجمال لا يكفي في هذا المطلب.

و احتج ابن الهيثم على إبطال ذلك بأنه قال كل زاوية فإن حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة أو مرات و لا شيء من المقدار تبطل حقيقته بالتضعيف مرة أو مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار.

بيان ذلك أن القائمة إذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها و الحاده إذا ضوعفت مرات بطلت حقيقتها فثبت أن الزاوية تبطل بالتضعيف.

أقول يمكن الجواب بأن الزاوية نوع من المقدار أو صنف منه و تضعيفها و إن أبطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا و لكن لم يبطلها من حيث كونه مقدارا- فإن الثلاثة مثلا نوع من العدد إذا ضوعفت لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا و لم يبطل من حيث كونها عددا ألا ترى أن القوس كنصف الدائرة خط بالاتفاق فإذا ضوعفت لم يبق كونها قوسا بل خطا مستديرا.

و احتج من قال إنها من الكيف

بأنها تقبل المشابهة و اللامشابهة و ليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فإذن ذلك لها بالذات فيكون كيفا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۸۰

و أما قبولها المساواة و عدمها فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما أن الأشكال يقبل ذلك بسبب موضوعاتها.

و يرد عليه أن اتصاف الشيء بصفة إذا لم يكن بالذات كان إما بواسطة معروضة أو بواسطة عارضة فما لم يبطل كون اتصاف الزاوية بالمشابهة بواسطة أمر عارض لم يظهر بمجرد إبطال كون الاتصاف بها بواسطة المقدار المعروض إن قول المشابهة عليها قول بالذات و هم ما أبطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه.

و الإنصاف أن وزان الزاوية كوزان الشكل في أن فيها مقدارا قابلا للقسمة و المساواة و اللامساواة و غيرها في ذاته و مقدارا من حيث كونه معروضا لهيئة خاصة- تحصل لأجل تلاقي خطية عند نقطة كما في المسطحة مثلا و نفس تلك

الهيئة العارضة.

فالأول أي المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عن عارضة خارج عن كونه زاوية.

و المعنى الثاني هو الزاوية عند المهندسين.

و المعنى الثالث هو الزاوية عند غيرهم و لا اشتباه في هذه المعاني إنما الإشكال فيما مر أن السطح المذكور لم يخرج من كونه سطحا لأجل كونه ذا هيئة مخصوصة فلما ذا لا يقبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح المكيفة بالكيفيات الأخر كاللون و أمثاله.

و الحل ما أشرنا إليه و نوضح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية و الكيفية الانفعالية بأن تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار بل في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة- فلا جرم ينقسم بانقسام المحل بأي قسمة وقعت.

و هذا بخلاف عروض الكيفيات التي تخص بالكم فإن حلولها في الأكثر لأجل هيئات التناهي و الانقطاع و التناهي معنى يخالف معنى المقدار لأنه عدم المقدار مع شيء ذي إضافة إليه و المقدار المأخوذ مع نهاية مخصوصة أو وحدة خاصة لا يلزم أن يكون منقسما بأجزاء متماثلة مماثلة للكل المأخوذ بتلك الحيثية كالدائرة مثلا فإنها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حده و نهايته و هو غير قابل للقسمة بأجزاء متماثلة مماثلة للكل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۸۱

إذ ليست أقسامه كلها دوائر بأي وجه انقسم.

و أما قولك نصف دائرة أو ثلث دائرة فالمراد منه جزء مادته لا جزء صورته- فمعنى نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لخط واحد و هذا كما يقال نصف الفلك أو نصف الحيوان و أريد به نصف المادة بما هي مادة- لا بما هي جنس و لا بما هي مقيدة بكمال مخصوص.

فهكذا حال الزاوية فإنها تقبل الانقسام بأجزاء يمكن أن ينحفظ فيها القيد المأخوذ بكماله إلا فيما يرجع إلى الجزئية و الكلية فإن الكمال الساري في أبعاض الشيء- لا بد و أن يكون جزؤه كجزئه أصغر من حصة الكل كالكل و ذلك القيد هو كون السطح عند ملتقى الخطين فلا جرم انقسمت بخط يقع بين الخطين المتلاقيين أخذا من الوتر إلى الرأس أو بخطوط كذلك إلى لا نهاية لأنها تنحفظ في جميع هذا النحو من القسمة حال الحيثية المذكورة إلا فيما هو من ضرورات التجزئة بالمتماثلات كما مر و لا يقبل الانقسام بنحو آخر من حيث كونه زاوية لعدم انحفاظ تلك الحيثية فيه و إنما ينقسم من جهة أخرى بما هي سطح فقط لا بما هي زاوية و نظير حال الزاوية في قبول القسمة في إحدى الجهتين دون الأخرى حال الأسطوانة المستديرة أو المضلعة و هي مقدار و جسم بلا شبهة لكنه من حيث كونه ذا شكل أسطواني أو شكلا أسطوانيا قابل للقسمة في جهة- ما بين القاعدتين دون باقي الجهات لعدم انحفاظ الهيئة إلا في تلك القسمة دون غيرها- و إنه ولي الهداية

فصل (۵) في نفي الأشد و الأضعف و التضاد في الأشكال

هذا الجنس من الكيفيات لا يقبل الاستحالة فلا يقبل التضاد فلا مربع أشد تربيعا من مربع و لا عدد أشد زوجية من عدد آخر و ذلك لأن كلما يقبل الأشدية فلا بد أن ينازع بالأضعف و الأشد في الموضوع القريب كالسواد و البياض و الحرارة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۸۲

و البرودة في الانفعاليات و كالمصحاحية و الممراضية في القوة و اللاقوة و كالعلم و الجهل و السخاوة و البخل في النفسانيات فينسلخ الموضوع من بعضها إلى البعض- انسلاخا من كيفية منها و تلبسا بالأخرى و هذا دأب جميع الأضداد التي بينها وسائط- التي ليس زوال الموضوع عن أحدها مقارنا لوجود الطرف الآخر بل ربما خلا عن الطرفين إلى توسط فهذه الواسطة كأنها محدودة كالعدالة التي في حاق الوسط بين إفراطين و العفة التي هي متوسط بين إفراطين لكن هذه المتوسطات إذا قربت المواد الجزئية و اعتبرت في الأشخاص ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فقيل عدالة زيد أشد من عدالة عمرو و إن كانت العدالة بحسب ما يدرك بالحد لا بالحس لا يقبل الأزيد و الأنقص.

و أما هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الأمور التي لا أشدية و لا أضعفية لها فلا أضداد لها كالمربع و المخمس و غير ذلك فإنها لا تقبل الأشد و الأضعف و لا الأزيد و الأنقص فإذا زيد المربع فيراد بالمادة لا بصورة التربيع و لم يتيسر زيادة المادة مع اتحاد التربيع الحقيقي بل تشكلا شبيها به قد خفي عند الحس تخالفه له فيكون تربيع أصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كالعدالة في زماننا هذا فإنها توجد بحسب الحس لا بحسب الحقيقة فيقال فلان أعدل من فلان.

و أما كون حرارة أشد من حرارة أخرى أو سواد أشد من سواد آخر فليس ذلك بحسب الحس فقط بل بالحقيقة و ليس حال الحرارتين في أن أحدهما أشد- كحال التربيعين في أن أحدهما أصح تربيعا بل ذلك بحسب الحقيقة و هذا بحسب الحس كالعدالتين فالمربع الحسي كالعادل الحسي يقبل الأشد و الأضعف حسا لا حقيقة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۸۳

و قد علمت أن الاستقامة و الاستدارة لا يقبل التضاد و كذا التحديب و التقعير ليسا بمتضادين لأن محل هذه الكيفيات إما الخطوط و إما السطوح فيستحيل أن يصير السطح المقتب مستويا أو مقعرا مع بقائه في الحالين فسقط ظن من توهم أن في الأمور السماوية تضادا لأجل ما فيها من التقتيب و التقعير لأن موضوعهما سطحان متغايران يمتنع اتصاف أحدهما بمثل ما يتصف به الآخر.

و أما الزوجية و الفردية فيتوهم في ظاهر الأمر أنهما متضادتان و ليس كذلك- لعدم تعاقبهما على الموضوع و لأن كل معنيين و إن سميا باسمين محصلين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فإن الفرد و إن كان محصل الاسم لكنه غير محصل المعنى إذ الزوج هو العدد المنقسم إلى متساويين و الفرد هو الذي ليس كذلك فمجرد كونه لا ينقسم لا يوجب إلا سلبا يقارن جنس الموضوع لا نوعه و هذا لا يوجب الضدية فإن فهم للفردية معنى محصل فذلك المعنى أكثر أحواله أنه معنى مباين لا يشارك في الموضوع هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام

المقالة الثالثة في حال الخلقة و كيفيات الأعداد و فيه فصول

فصل (۱) في حال الخلقة و هو البحث الخامس

إنك علمت مما ذكر مرارا أن وحدة الوجود معتبرة في جميع الحقائق في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۸۴

كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم إلى الأنواع يعتبر الوحدة النوعية و في الأشخاص الشخصية و إلا فلم يكن شيء من التقسيمات منحصرا عقلا في أقسامه كالكلمة إذا قسمت إلى أنواعه لم تكن منحصرة في الاسم و الفعل و الحرف بل يلزم أنواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها إلى بعض أنحاء من التركيب فإذن لقائل أن يقول إن الخلقة عبارة عن مجموع اللون و الشكل كل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم لكل شيئين يجتمعان نوعية على حدة بلغت الأنواع إلى حد اللانهاية- لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية.

فالجواب إما بما أشرنا إليه سابقا إذ لا داعي يلجئنا إلى القول بكون الخلقة كيفية وحدانية أو حقيقة واحدة و إن كان الاسم واحدا إذ كثيرا ما يكون الاسم واحدا محصلا و المسمى كثيرا أو غير محصل.

و إما بأن نقول إن الشكل إذا قارن اللون حصل بسبب وجودهما كيفية أخرى بها- يصح أن يقال إنه حسن الصورة أو قبيح الصورة فهما كالسببين لوجود الخلقة لا المقومين لماهيته- فالحسن و القبح الحاصلان للشكل وحده أو للون وحده غير الحسن و القبح الحاصلين للخلقة- فلما حصل للخلقة خاصة لم يحصل لواحد منهما و لا للمجموع على سبيل التوزيع فعلم أنه يحصل هاهنا هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت هاهنا هيئة منفردة سميت بالخلقة- موصوفة بالحسن و القبح بالمعنى المغاير لما في كل واحد من اللون و الشكل من حسنهما و قبحهما لكن هذا الوجه إنما يتم إن لو ثبت أن الحسن اللازم لخلقة ما ليس أمرا تأليفيا مركبا من حسن اللون و حسن الشكل و كذا القبح و هذا محل تأمل و ليس البحث من المهمات فلا بأس بإغفاله

فصل (٣) في أنه هل يجوز تركيب في الأعراض من أجناس و فصول أو مادة و صورة عقليتين

المشهور عند الجمهور عدم تجويز أن يكون لأنواع من الأعراض تركيب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ١٨٥

من جنس و فصل تجويزهم في الجواهر و لأجل ذلك استشكلوا حال الخلقة في أن يكون نوعا واحدا من الكيفيات.

و الشيخ أجاب عنهم بأنا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض كيف و العشرة عرض لأنه عدد فهو كم مركب من خمسة و خمسة و المربع عرض و هو ملتئم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعة بل نعني أن الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها و ما يناسب طبيعة فصلها و إن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس و الآخر طبيعة الفصل و الأعراض لا يوجد فيها ذلك و إن وجدت لها أجزاء فلا يكون جزء منها جنسا و الآخر فصلا.

أقول و في كلامه بعض مؤاخذة فأولا أنه قد صرح في الإلهيات أن العدد كالعشرة ليس مركبا من الأعداد كالخمسة و الخمسة للعشرة و لا الأربعة و الستة و لا غيرهما بل من الآحاد فالحق أن ماهية العدد أمر بسيط لا اختلاف أجزاء فيها لكنها ضعيفة الوحدة لأنها عين الكثرة فاختلاف أنواعها بمجرد زيادة الكثرة و نقصها فلأجل ذلك لا تمامية لأنواعها.

و ثانيا أن المربع سواء أريد الهيئة العارضة أو الذي رامه المهندسون فهي ماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ١٨٦

بسيطة بحسب الخارج و إن كان لها جنس و فصل عقليان عند التحليل فإن السطح و الخطوط الأربعة و النقاط ليست أجزاء لحقيقة المربع أو التربيع و إلا لزم تركيب حقيقة واحدة من أجناس مختلفة و هو محال كما أفاده هو و غيره من

الحكماء المحصلين- بل الأمور المذكورة من الشرائط الخارجية دون المقومات.

و أما تحقيق البحث السادس و هو أن يعرف ما يتركب وجوده من مبدئي أثرين- إلى أيهما أميل فقد أشرنا في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية إلى قاعدة وضعناها لتعرف حال الشيء الصوري في أنه جوهر أو عرض بها يعرف أن المشكوك فيه جوهر أو عرض فقد وضع هاهنا نظير تلك القاعدة.

فقال الشيخ لا يخلو إما أن أحدهما أولى بأن يكون موصوفا و الآخر صفة- كالمربع الذي يعنى به سطح ذو هيئة فإن السطح هو الموصوف و الهيئة عارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فإن السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة و المجموع يحق عليه أنه سطح.

و أما إذا اختلفا و ليس أحدهما أولا للشيء و الآخر ثانيا بسبب الأول و بعده- فإن ذلك الاجتماع منهما يكون جمعا عرضيا و لا يكون على سبيل أمر له اتحاد في طبعه- و يكون كحال الكتابة و الطول فلا يكون للكتابة و الطول اجتماع يحصل منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في المجموع و المجموع مركب فيكون مقولات هذه الأشياء أيضا مركبة من مقولات.

أقول التحقيق أن الواقع تحت شيء من المقولات أو الأجناس لا يكون إلا أمرا وحدانيا و التركيب لا يكون إلا بحسب ما يخرج عنه و حقيقة المربع ليست إلا مقدارا فقط مع تعين خاص و ذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود و الجعل و وجود الخطوط و الزوايا و النقاط كلها من لوازم ذلك الفصل لا من أجزائه و هكذا الأمر في جميع الأشكال المسطحة و المجسمة الكثيرة الأضلاع و غيرها فالمجسم الذي هو ذو اثني عشر ضلعا مخمسات مثلا مقدار واحد يتحصل بفصل واحد لا تركيب له إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۸۷

باعتبار اللوازم و لو سألت الحق فالأمر فيما يسمى بالمركبات الجوهرية أيضا يجري مجرى ما ذكرناه لكن الحدود قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار معنى يعمه و غيره و معنى يخصه كلا المعنيان في ذاته من حيث هي مصداق لهما و قد يؤخذ من أمور مكتنفة- فالجنس من مادته و الفصل من صورته و إن كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني التي توجد في مادتها المقومة بتلك الصورة و سنرجع إلى زيادة إمعان لهذا المطلب إن شاء الله تعالى

فصل (۳) في خواص الأعداد و كيفياتها

البحث عن هذه الأمور أليق بالعلوم الجزئية مثل الأرثماطيقي و المساحة و غيرها و الذي نختار أن نذكره هاهنا أمور- أحدها أن لا تضاد بين أحوال العدد كالزوجية و الفردية و العادية و المعدودية و الصمم و التشارك و القسمة و الضرب فإن هذه الأمور بعضها مما يفقد فيه بعض شرائط التضاد و بعضها مما يفقد فيه أكثر الشرائط في التضاد و الجمع مشترك في أن لا اشتراك لاثنين متخالفين منها في موضوع واحد قريب لهما و بعض الطرفين مما يكون أحدهما عدميا و بعضها كالقلة و الكثرة و إن فرضا وجوديين ليس في كل منهما غاية التخالف عن الآخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في أصل الأعداد.

و ثانيها أن لا اشتداد و تضعف و لا ازدياد و تنقص في تلك الخواص لما مر من أن الموضوع لا يستحيل من فرد إلى فرد فكما أن القوس الواحد لا يشتد في تقوسه و انحنائه إلى انحناء أشد بل يبطل عند ذلك فكذلك لا يشتد العدد في

زوجيته أو تكعبه و تجذيره إلى زوجية أخرى أتم زوجية كزوج الزوج أو جذر الجذر أو كعب الكعب إلا بأن يبطل موضوعة إلى موضوع آخر.

و ثالثها أن الزوجية و الفردية ليستا من الأمور الذاتية لأنهما مقولتان على ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٨٨

تحتهما من الأعداد المتخالفة الأنواع بمعنى واحد محصل و لو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل فيهما لكانتا ذاتيتين للكل مما يدخل فيهما إذ لا مزية للبعض على البعض في نفس شيء من هذين المعنيين فيلزم أن يكون معنى الزوج داخلا في حقائق جميع الأزواج- و كذا الفرد في جميع الأفراد و إذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا إلا و نعرف بالبداهة أنه زوج أو فرد و ليس كذلك فإن العدد الكثير لا يعرف زوجيته و فرديته إلا بالتأمل فعرفنا أنهما ليسا بذاتيين و إلا لكانا بين الثبوت لما تحتهما و ليكن هذا آخر ما قصدنا إيراده من الكلام في مقولة الكيف و لواهب العقل ثناء لا يتناهى و لرسوله و آله صلاة لا تحصى

الفن الثالث في بقية المقولات العرضية و فيه مقالات

المقالة الأولى في المضاف و فيه فصول

فصل (١) في ابتداء الكلام في المضاف

اعلم أن لجميع المقولات اقتداء بالموجود و الواحد إذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت و قد يراد به المنعوت به و قد يراد به الشيء الموجود كالإنسان مع صفة الوجود.

فالأول كالكلي المنطقي.

و الثاني كالكلي الطبيعي.

و الثالث كالكلي العقلي و هو المجموع المركب من المعقول الأول كالإنسان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٨٩

و المعقول الثاني كالنوع المنطقي و كذا حال الأبيض في إطلاقه تارة على العارض- و تارة على المعروض و تارة على المجموع إلا أن ظرف العروض و نحوه مختلفان في هذه الأقسام الثلاثة.

ففي الأبيض و أشباهه كان العروض في الخارج و الموضوع اعتبر فيه الوجود الخارجي و القضية التي حكم فيها على شيء بأنه أبيض مثلا خارجية مفاد الحكم و مطابقة فيها ثبوت شيء لشيء و اتصافه به في الخارج و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه و المثبت له في ذلك الظرف و في الكلي و كذا الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجراها- يكون العروض في الذهن.

و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهني و القضية التي حكم فيها على شيء بأنه كلي أو جزئي أو نوع أو ذاتي أو عرضي أو قضية أو قياس مثلا ذهنية مفاد الحكم و مطابقة فيها ثبوت شيء لشيء و اتصافه به في الذهن فقط و هو فرع على ثبوت المحكوم عليه- و المثبت له في ذلك الظرف و في الموجود و الواحد يكون العروض في اعتبار التحليل- و الموضوع اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين.

و القضية التي حكم فيها على الماهية بأنها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة و إن كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الإنسان موجود و لا ذهنية صرفة و إن كان المحمول وجودا ذهنيا كقولنا الإنسان معقول بل حقيقة واقعية مفاد الحكم و مطابقة فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع و معنى المحمول في الوجود و هو متفرع على تحصل معنى الموضوع و ماهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه و ذاته سواء كان من عوارض وجوده أو من عوارض ماهيته كنفس الوجود و الإمكان و المجعولية و نظائرهما.

فإذا تقرر هذا فنقول فكذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلاثة فإنه قد يراد بالمضاف نفس معنى الإضافة وحدها و قد يراد به الأمر الذي عرضت له الإضافة و قد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۰

يراد به مجموع الأمرين.

و أما الاعتبار الثاني فهو خارج عن غرضنا.

و أما الاعتبار الأول فهو المقولة و أما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين.

و لما كان الوقوف على المجمل أسهل من الوقوف على المفصل بتحليل بسائطه- لا جرم عرفت الحكماء المضاف في أوائل المنطق أعني فن قاطيغورياس بأنه الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره و هذا الرسم يندرج فيه الإضافات و المضافات و المعنى بكون ماهية الشيء معقولة بالقياس إلى غيرها هذا ليس مجرد كون تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء آخر كيف كان و إلا لكان كل ماهية بالقياس إلى لازمها من مقولة المضاف و ليس كذلك فإن كثيرا من الملزومات و اللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها و هي في حدود أنفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه أنه لا يتقرر ماهيته في الذهن و لا في العين- إلا و يكون الآخر كذلك مثل الأبوة لا يتقرر لشيء في أحد الوجودين إلا و يكون البنوة متقررة للآخر

فصل (۳) في تحقيق المضاف الحقيقي

و لك أن تقول هذا الرسم فاسد فإن قولهم معقولة بالقياس إلى غيرها يرجع حاصل القياس فيه إلى الإضافة أو إلى نوع من الإضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه أو بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس إلى غيرها.

و أما مفهوم كون الشيء معقولا بالقياس إلى غيره أنه يحوج تصورها إلى تصور أمر خارج عنه فربما قيل لهم إن عنيتم به أنه يحوج تصوره إلى تصور أمر خارج أنه يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين و إن عني أنه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط و ليس ماهيتهما ماهية المضافين قالوا ينبغي أن يعقل معه من جهة ما هو بإزائه فإذا بوحث و فتش عن هذه الموازاة يرجع إلى معنى الإضافة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۱

و قريب من هذا قول من قال إن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف و قد اعتذر بأن المضاف الذي أخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي في الحد هو المضاف المركب و هو أشهر من المضاف البسيط.

و قد أورد في كتب الفن ما حاصله أنه يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يشبه الجنس أشهر منه و يرى الخاصة اسم الأمر العام لما هو نوع له أو يشبه النوع أليق به- فينقلون الاسم إليه كما في الإمكان العام.

و نقل الاسم العامي إلى الخاصي فكذا المضاف يقع على البسيط كالأبوة و على المجموع المركب من البسيط و غيره كالأب فهو يعمها و الخاصة نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي هو البسيط و هذا خطأ كما أشار إليه بعض العلماء إذ لا عموم و لا خصوص هاهنا و ليس للمضاف معنى يجمعهما و ليس نسبة الإمكان العامي إلى الخاصي كنسبة المضاف المركب إلى المضاف البسيط و لا يصح أن يكون للعام زيادة معنى لا يوجد في الخاص.

أقول و الأولى أن يعتذر من جهة الرسم الأول أن المضاف الذي يؤخذ في الرسم أو يتضمنه الرسم هو المضاف بالمعنى الثاني أعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس و لفظ المعقول لا المضاف الحقيقي البسيط و لا المركب منه و من الموضوع له و لا فساد في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه إذ التعريف إنما هو للمفهوم لا الفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۲

و عن الثاني و هو قولهم أن المضاف هو الذي وجوده أنه مضاف بأن التعريف للتنبيه فإن معرفة المضاف بسيطا كان أو مركبا فطرية و قد يحتاج إلى تذكير و تنبيه في الفرق بين البسيط و المركب فينسبه بأن للمركب جزء من مقولة أخرى كالأب فإنه جوهر في نفسه لحقته الأبوة و كالمساواة فإنه كم لحقه الاتفاق و كالمشابهة فإنه كيف لحقته الموافقة مع مثله و ليس الكم الموافق و لا الكيف الموافق بسيطا- بل مركبا من حيث هو كذا.

و أما الفرق بين الإضافة و النسبة فبأنه ليس كل نسبة إضافة بل إذا أخذت مكررة- و معنى هذا أن يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة أن هذه النسبة يلزمها نسبة أخرى فإن السقف له نسبة إلى الحائط بأنه يستقر عليه و للحائط أيضا نسبة إليه بأنه مستقر عليه و لهذا قالوا إن النسبة لطرف واحد و الإضافة تكون للطرفين.

فإذا علمت رسم المضاف فنقول إن المضافين قد يكون اسم كل منهما دالا بالتضمن على ما له من الإضافة كلفظي الأب و الابن و قد يكون أحد المضافين اسمه كذلك دون الآخر و هو على قسمين لأنه إما اسم المضاف أو اسم المضاف إليه.

فالأول كالجناح فإنه مضاف إلى ذي الجناح و لفظة الجناح دالة بالتضمن على الإضافة إلى ذي الجناح فأما ذو الجناح فإنه يدل على ما له من الإضافة لفظة ذو.

و الثاني كالعالم فإنه المضاف إليه للعلم و لفظة العالم دالة بالتضمن على ذلك.

و أما العلم و هو المضاف فإنما يدل على ما له من الإضافة حرف يقترن به و هو كاللام في قولك العلم علم للعالم

فصل (۳) في خواص طرفي الإضافة

فمنها التكافؤ في تلازم الوجود خارجا و ذهنا بالقوة أو بالفعل و في العدم أيضا كذلك و هذا مما يشكل في باب تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض و تأخر الآخر

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۳

عنه فهما متضايفان مع أنهما ليسا متكافئين معين و أيضا إنا نعلم أن القيامة ستكون- و العلم و المعلوم متضايفان فبينهما

إضافة بالفعل مع أن القيامة معدومة و العلم بها موجود.

و أجاب الشيخ عن الأول بأن المتقدم و المتأخر يعتبران من وجهين- أحدهما بحسب الذهن مطلقا و هو أن يحضر الذهن زمانين فيجد أحدهما متقدما و الآخر متأخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن.

و الثاني بحسب الوجود مستندا إلى الذهن و هو أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس بموجود هو و يمكن أن يوجد إمكانا يؤدي إلى وجوده و هذا كونه متأخرا و هذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم و إذا وجد المتأخر فإنه موجود في الذهن حينئذ أن الزمان الثاني [الأول ظ] ليس موجودا و نسبته إلى الذهن نسبة شيء كان موجودا ففقد و هذا أيضا موجود مع الزمان المتأخر فأما نسبة المتأخر على وجه آخر غير ما ذكرنا فلا وجود له في الأمور لكن في الذهن.

أقول ما ذكره غير واف بحل الإشكال فإن الإضافات بين أجزاء الزمان و إن لم يوجد في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الأجزاء بحيث إذا اعتبرها العقل منقسمة بالأيام و الشهور و السنين فيجد بينها نسبة و يحكم بتقدم بعضها على بعض في الذهن- لكن بحسب الخارج فإضافة التقدم و التأخر بين أجزائه كإضافة الفوقية و التحتية بين أجزاء الفلك فإن الأجزاء و إن كانت بالقوة و كذا الإضافات و إن كانت بالقوة- لكنها بحيث إذا فرض فعليتها كانت الإضافة بينها على الوجه الذي يكون في سائر المضافات و تحقق الإضافة يوجب تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۴

و الذي ينحل به الشبهة ما حققناه في موضع آخر فليرجع من أراد.

ثم إنه يرد على ما ذكره شيء آخر و هو أن قوله في الاعتبار الثاني أن الزمان المتقدم إذا كان موجودا فموجود من الآخر أنه ليس هو بموجود فيه بحث لأنه يوهم أن اللاوجود وجود و ذلك ظاهر الاستحالة فإن اللاجود لو كان وجودا لكان الشيء نقيضا لنفسه و هو محال فإذا كان جزء من الزمان موجودا و لم يكن الجزء الآخر موجودا فاللاوجود للجزء الآخر ليس أمرا وجوديا حتى يقع بينه و بين الجزء الحاضر إضافة وجودية.

اللهم إلا أن يراد به مفهوم اللاوجود المقيد ذلك الوجود بأنه في الزمان الأول- لأن وجود كل جزء من الزمان يستلزم لا وجود الجزء الآخر كما يقتضيه وصف التقدم و التأخر.

لكن يرد الكلام بأن الموصوف باللاوجود بهذا المعنى يجب أن يكون موجودا- و أيضا بتقدير أن يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود الجزء المستقبل بل على وجود المستقبل و وجود المستقبل غير حاضر و إلا لم يكن مستقبلا فما هو المضاف غير موجود و لا حاضر و ما هو الحاضر غير مضاف فقوي الإشكال و الوجه ما أومأنا إليه.

و أما الجواب عن الثاني فهو أن المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاضرة عند العقل و الإضافة بالحقيقة بين العلم و ماهية المعلوم و المعلوم من القيمة أنها ستكون لا عين وجود القيمة.

أقول و يرد عليه شكان أحدهما أن العلم من الموجودات الخارجية و لهذا عد من الكيفيات النفسانية و قد حكمتم بأن أحد المضافين إذا كان موجودا في الخارج- وجب أن يكون الآخر أيضا موجودا فيه بما هو مضاف و ليس ماهية المعلوم

بما هي ماهية معلومة من الموجودات العينية.

و الثاني أن العلم في الحقيقة نفس وجود ماهية المعلوم عند العاقل و ليس بين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٩٥

الوجود و الماهية تغاير حتى يقع بينهما إضافة العلم و المعلوم.

و الجواب عن الأول أن العلم و إن كان من حيث كونه عرضا قائما بالذهن من الموجودات الخارجية لكن من حيث كونه حكاية عن ماهية شيء له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم و ماهية المعلوم كلاهما ذهنيان.

و عن الثاني أن الإضافة بين العلم و المعلوم به بالذات بعينها كالإضافة بين الوجود و الماهية الموجودة به بالذات أمر اعتباري حاصلة بين أمرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما أن الموجود في الخارج أمر واحد إذا حلله العقل إلى ماهية و وجود- عرضت لهما إضافة الوجود و ذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني إذا حلله العقل إلى ماهية و وجود ذهني عرضت لهما إضافة العلم و المعلوم- إذ العلم نفس وجود الشيء مجردا عن المادة و لواحقها و كذا الكلام في الحس و المحسوس أي الصورة الموجودة في الحس و هي عندنا من الكيفيات النفسانية المحاكية للكيفيات التي تسمى بالمحسوسات.

و قد عدوا من أحكام المضاف أن المتضايفين قد لا يقع لهما تكافؤ في الوجود من جهة أخرى فقد يكونان بحيث يصح وجود كل منها مع عدم الآخر [و يصح وجود الآخر مع عدم الأول ظ] كما في العلم و الحس أعني الإدراكين لا القوتين المتشاركتين لهما في الاسم فإن ذات العلم و الحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم و المحسوس- و لكن ذات المعلوم و ذات المحسوس يصح وجود كل منهما مع عدم العلم و الحس- و قد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر كالمالك و المملوك- فإنه يجوز وجود ذات المالك مع عدم المملوك و وجود ذات المملوك مع عدم المالك- و منه ما يمتنع وجود ذات أحدهما عند عدم ذات الآخر كالمعلول الذي لا يكون أعم من علته كحركة اليد و حركة المفتاح المخصوصتين هذا ما ذكره الشيخ و غيره.

و أقول هاهنا موضع بحث و تحقيق فإنك إذا نظرت حق النظر لوجدت أن الذات التي حكموا عليها بأنها معروض المضاف فهي في أكثر الأمر ليست كذلك.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ١٩٦

فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين الذاتين الموصوفتين بالإضافة لا من جهة إضافيتهما مثالين أحدهما ذاتا العلم و المعلوم و ثانيهما ذاتا الحس و المحسوس.

فقال ذات العلم في جوهرة قد لزمه دائما أن يكون مضافا إلى المعلوم موجودا معه و ذات المعلوم في جوهرة لا يلزمه ذلك فإنه قد يوجد غير مضاف إليه العلم و كذلك حال هذا الحس فإن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه و ذات المحسوس تنفك- و لا يجب أن لا يكون موجودا حين لا يكون الحس موجودا إذ يجوز أن لا يكون حيوان حساس موجودا و يكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه.

و لأحد أن يقول الذات التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا و التي لم يتعلق بها العلم فهي

غير معلومة بهذا العلم أبدا لا في هذا الوقت و لا في سائر الأوقات فإن الوجود الصوري العلمي دائما معلومة و الوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي أبدا مجهول.

و كذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة و كذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك إحداهما عن الآخر كما لا ينفك العارضان البسيطان أحدهما عن الآخر.

فكما أن مفهوم الحسية و المحسوسية يتكافئان في الوجود العقلي و يعقلان معا- فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الإضافتين متكافئتين في الوجود الحسي.

و كذا الكلام في كل ما هو معروض الإضافة أولا و بالذات و أما الذات التي هي موصوفة بالمحسوسية و المعلومية و لو بالعرض فهي أيضا عند البحث و التفتيش يظهر أنها مقارنة في الوجود لوجود ذات الحس و ذات العلم فإن الكيفية السمعية القائمة بالهواء المقروع المتموج مثلا مسموعة بالعرض و ذلك عند قرعه للسمع و هي مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات و غير تلك الصورة الإدراكية و غير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة لا بالذات و لا بالعرض فلا إضافة إليها

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۱۹۷

في وقت من الأوقات أصلا لا بالذات و لا بالعرض.

و كذا الكيفية اللمسية كالحرارة النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح أن يقال إنها ملموسة بالعرض لا بالذات لأن الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية- محاكية للحرارة الخارجية كما مرت الإشارة إليه و أما التي هي خارجة عن التصور- و عن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا إضافة إليها لا بالذات و لا بالعرض فثبت أن التكافؤ في الوجود و العدم كما لزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما من حيث هما هما و إن قطع النظر عن وصف الإضافة.

فإن قلت الحس البصري لا يدرك به إلا الأمر الخارجي بعينه عند من أبطل الانطباع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير و أبطل خروج الشعاع أيضا فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجي بعينه.

أقول أما أولا فقد كان كلامنا في إضافة الحس الذي بمعنى الصورة الإدراكية- و هي عند هذا القائل عين الصورة الخارجية فلا انفكاك بينهما و أما الإضافة الوضعية التي بين جوهر الحاس و ذات الأمر الخارجي الذي قيل وقع إليه إضافة الإبصار فطرفاها بالحقيقة كطرفا سائر الإضافات الوضعية التي عند البحث و التحقيق لا يكونان إلا معا.

و أما ثانيا فإن المبصر بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد و هي الحس و المحسوس أي البصر و المبصر و هما معلومان إذ لا تغاير بينهما إلا بحسب الاعتبار.

و مما عد أيضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر و معنى الانعكاس أن يحكم بإضافة كل منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافا إليه فكما يقال الأب أب للابن يقال الابن ابن للأب و هذا الانعكاس إنما يجب إذا أضيف كل منهما من حيث هو مضاف إلى الآخر.

و أما إذا أضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الأب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۹۸

أب للصبي أو للإنسان أو للأسود لم يجب الانعكاس.

فلا يقال الصبي صبي للأب أو الإنسان إنسان للأب و قد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس في المضاف و الطريق فيه أن يجمع أوصاف الشيء فإن تلك الأوصاف إذا وضعته و رفعت غيره بقيت الإضافة أو رفعته و وضعت غيره ارتفعت الإضافة فهو الذي إليه الإضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس فإنك إذا رفعت من الابن أنه حيوان أو إنسان أو ناطق أو كاتب أو غير ذلك و استبقيت كونه ابنا بقيت إضافة الأب إليه و إن رفعت كونه ابنا و استبقيت هذه الأوصاف كلها لم يبق الإضافة.

فعلمت بهذا أن التعادل الحقيقي في الإضافة هو بين الأب و الابن فهما اللذان ينعكس أحدهما على الآخر و إذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس فإذا قيل السكان سكان للسفينة و الرأس رأس للحيوان لا يصح أن ينعكس فيقال السفينة سفينة للسكان- و الحيوان حيوان للرأس و إنما يجب التعادل إذا قيل الرأس رأس لذي الرأس و السكان سكان لذي السكان.

و قالوا إن هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج إلى حرف النسبة و ذلك إذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم و الصغر و منه ما يحتاج إلى ذلك و إما أن يتساوى حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى و المولى مولى للعبد و إما أن لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم و العلم علم للعالم

فصل (٤) في تحصيل المعنى الذي هو نفس مقولة المضاف الذي هو أحد الأجناس العشرة العالية

فنقول إن الرسم المذكور الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره قد يعنى به نفس هذا المفهوم أي نفس أنها معقولة بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ماهية أخرى يصدق عليها بالذات أن ماهيته معقولة بالقياس إلى غيرها و قد يعنى به ما له ماهية أخرى غير معنى المضاف الذي هو المقولة و غير المضاف الذي هو من المقولة و ذلك كالأب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۱۹۹

فإنه و إن كان معقولا بالقياس إلى الابن إلا أن له في نفسه وراء هذه المعقولية و وراء أبوته- ماهية غير معقولة بالقياس إلى الابن و هي كونه إنسانا و فرسا أو شيئا آخر.

و أما الأبوة فليس لها ماهية إلا هذه الماهية المعقولة بالقياس فهاهنا ثلاثة أمور- أحدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا أوليا لا صدقا متعارفا كما في القضايا المتعارفة و هو المقولة التي هي إحدى المقولات العشر.

و ثانيها ما هو نوع من أنواعه سواء كان في نفسه جنسا أو نوعا سافلا و هو الذي يحمل عليه المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على أفرادها الذاتية.

و ثالثها ماهية أخرى تحت الجوهر أو الكم أو الكيف أو غيرها يصدق عليها مقولة المضاف أو نوعه حملا بالعرض كحمل الأبيض على الإنسان فهكذا ينبغي أن يحقق الفرق و في أكثر الكتب لم يتعرضوا لبيان الفرق بين نفس المقولة و ما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الإضافة و معروضها.

و لذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي يجعلونه مقولة فهو أيضا شيء ذو إضافة لأنه شيء معقول الماهية بالقياس إلى غيره و إذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق.

أقول الفرق ما أشرنا إليه و هو أن الأول هو نفس ما يعبر عنه بأنه معقول الماهية بالقياس كما أن الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بأنه الماهية التي إذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم لفظ المضاف.

و أما الشيئية فهو أمر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة و لا يمكن أن يسلب عنه لكن الشيئية التي اعتبرت في مفهوم المضاف نفسه ليست إلا شيئية عامة لا يتحصل إلا بكونها إضافة و مضافا لا كالأبيض إذا أريد به شيء غير البياض وصف بالبياض.

فإنا لو جعلنا المشتق اسمه من الأعراض و أردنا بالشيئية الشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام أو ذي أو الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات غير متناهية و لهذا لم يجعل المضاف المطلق الشامل للمركب أيضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۰

فلو قال أحد إن الإضافة أيضا شيء معقولة ماهيته بالقياس إلى الغير فوجب أن لا تجعل مقولة.

قلنا إن الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي أعني المقولة أو نوعا منها لا تخصص لها إلا بكونها مضافا.

و أما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فإنه ليس تخصصها بكونها مضافا بل بأمر آخر و هو كونه إنسانا أو دارا أو شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التخصيص بالإضافة- فالأب في غير المقولة جوهر يلحقه الأبوة و الأب الذي هو من المقولة شيء هو بعينه الأبوة و العرضي بهذا المعنى عين العرض كما أن الناطق أيضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية

فصل (۵) في أن الإضافة هل تكون موجودة في الخارج أم لا

و اعلم أن كثيرا من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض و ماهية الجنس و الفصل في البسيط فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة و من هذا القبيل الإضافات و النسب فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر و الكم و الكيف و غيرها بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير ماهياتها معقولا ذلك المعنى بالقياس إلى غيره فالسقف مثلا له وجود وضعي- إذا عقل معه الإضافة إلى الحائط و كذا السماء لها وجود واحد وضعي يعقل منه ماهية السماء و هي جوهر و يعقل معها معنى آخر خارج عن ماهيتها و هو معنى الفوقية- و معنى كون الشيء موجودا أن حده و معناه يصدق على شيء موجود في الخارج

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۱

صدقا خارجيا كما هو في القضايا الخارجية كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السماء فوق الأرض و زيد أب و هذا بخلاف الأمور الذهنية كقولنا الحيوان جنس و الإنسان نوع فإن الجنسية و النوعية و ما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان بل في الأذهان.

و بهذا يعلم فساد رأي من زعم من الناس أن الإضافة غير موجودة في الأعيان بل من الاعتبارات الذهنية كالكلية و الجزئية.

و احتج عليه [الإضافة غير موجودة] بأمور

الأول أن الإضافة لو وجدت في الخارج لزم التسلسل

لأنها تكون لا محالة موجودة حينئذ في محل فكونها في المحل شيء و كونها في نفسها شيء آخر فإن الأبوة مفهومها غير معنى كونها في محلها فيكون إضافتها إلى المحل إضافة أخرى و الكلام فيها كالكلام في الأول و يلزم منه التسلسل فأجاب الشيخ عنه بأن قال يجب أن ترجع في حل هذه الشبهة إلى حد المضاف المطلق.

فنقول المضاف هو الذي له ماهية معقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان- يكون بحيث ماهيته إنما يعقل بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود.

ثم إن كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي أن يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس إلى غيره و غيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى و هذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات و شيء هو الإضافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٠٢

بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الإضافات و أما كون هذا المضاف بذاته في هذا الموضوع فله وجود آخر مثلا وجود الأبوة في الأب و ذلك الوجود أيضا مضاف فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته إلى ما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فالكون محمولا مضاف لذاته و الكون أبوة مضاف لذاته.

هذا ما قاله في إلهيات الشفاء و هو كلام واضح رفع الشبهة لوجهين بالمعارضة و الحل حيث أقام البرهان أولا على أن المضاف من الهيئات الموجودة في الأعيان ثم دفع التسلسل من الوجه الذي أمكن إيراده من لزوم التكرير كما يورد في باب الوجود و الوحدة و نظائرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من أنها تنتهي إلى ما هو مضاف بذاته- لا بإضافة أخرى عارضة.

و أما الإضافات المختلفة المعاني فلا يلزم أن يكون لكل إضافة إضافة مخالفة لها بالماهية لازمة إياها حتى يلزم التسلسل و لا يندفع فإن إضافة الأبوة و إن لزمتها في الوجود إضافة الحالية و العروض لكن لا يجب أن يلزم إضافة أخرى مخالفة لها.

و كذا ثالثة و رابعة و هكذا إلى لا نهاية اللهم إلا بحسب اعتبارات عقلية متماثلة- أو متخالفة ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل.

الحجة الثانية

ما مر من كون إضافة التقدم و التأخر لو كانت موجودة لكان الماضي و المستقبل من الزمان موجودين معا.

و الجواب ما أشرنا إليه في مباحث التقابل و موضع آخر أن معية أجزاء الزمان لا يمكن أن يكون آنية بأن يكون السابق و اللاحق موجودين في آن واحد إنما ذلك شأن معية الآنات و الآنيات بل معيتها اتصالها في الوجود الوحداني التدريجي- الذي معيتها فيه عين التقدم و التأخر فيه كما أن وحدة العدد عين كثرته لشيء من الأشياء

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٠٣

فصل (٦) في نحو وجود المضاف في الخارج

و اعلم أن في خصوصية وجود المضاف في الخارج و تعينها إشكالا من وجوه-

منها أن الإضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود

و متمايزة عنها بخصوصية و ما لم يقيد الوجود بتلك الخصوصية لم يوجد الإضافة في الأعيان فيكون ذلك القيد [التقييد] سابقا على وجود الإضافة لكن التقيد هو نفس الإضافة فإذا لم يوجد الإضافة إلا بوجود إضافة قبلها و هكذا الكلام في وجود الإضافة السابقة فيكون تحقق الإضافة الواحدة مشروطا بإضافات غير متناهية من أمثالها.

و منها أن الوجود من حيث هو وجود إما أن يكون مضافا أو لا يكون مضافا

فإن كان مضافا فكل وجود مضاف و ليس كذلك و إن لم يكن مضافا فالإضافة لو كانت موجودة فهي لا تكون مضافة من حيث إنها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف و المضاف من حيث هو مضاف غير موجود و هو المطلوب.

و منها أنه لو كانت الإضافة أمرا وجوديا لزم أن يكون الباري جل مجده محلا للحوادث

لأن له مع كل حادث إضافة بأنه موجود معه و تلك المعية ما كانت حاصلة قبل ذلك و يزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب أن يكون الباري محلا للحوادث فيكون جسما أو جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا.

و تحقيق القول في وجود المضاف

بحيث يدفع هذه الشكوك و أشباهها- هو أن وجود الإضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الأشياء بل كون الشيء سواء كان في نفسه جوهرا أو عرضا بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر هو نحو وجود الإضافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۴

فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث هي جوهر عقلي و كون ذلك الوجود بحيث له تأثير في وجود الغير هو وجود العلة بما هي علة و العلة نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب إلى الجوهر بالذات و إلى المضاف بالعرض.

و إنما قلنا بالعرض لأن مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود إذا قطع النظر إليها عما سواها و كذا وجود المضاف من حيث هو مضاف مغاير بالاعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين ماهية الجوهر الذي هو العلة و بين عليته و إضافته بالماهية و الحد فإن حد الجوهر غير حد المضاف و الفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهري إذا أخذ في نفسه كان جوهرا و إذا قيس إلى غيره كان مضافا فكون هذا الوجود بحيث إذا عقل على الوجه الذي يكون في الخارج يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو وجود المضاف.

و بالجملة أن المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده أن يكون لاحقا بأشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة إلى غيرها- فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر و وجودها بحيث إذا قيس إلى الأرض عقلت الفوقية وجود الإضافات.

و كذا الكم له وجود في نفسه من حيث هو كم و هو كون الشيء بحيث يمكن لذاته أن يصير مساويا لشيء أو أعظم أو أصغر منه و أما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا مثلا هو وجود المساوي فوجود المساوي غير وجود الكم لأن

المساوي لم يبق مساويا إذا قيس إلى ما هو أعظم منه أو أصغر.

و أما النوع من الكم فهو أبدا بحال واحد في نفسه لا يتغير فوجود واحد يصلح لأن يصير وجودا لإضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود في نفسه هو عين وحدته- و ذلك الوجود يصدق عليه أنه نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة و هكذا إلى غير النهاية من غير استحالة و لا لزوم تركب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف و تنويعه يتصور من وجهين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۵

أحدهما أن يعتبر معه معروضة كمجموع الجسم و الأبيض و هو ليس من المقولات كالكم المساوي أو الكيف الموافق.

و ثانيهما أن يعتبر المضاف مخصصا بنحو تخصيص ينشأ من الملحوق به و يوجدان معا في العقل كعارض واحد و هذا هو تنويع الإضافة و تحصيلها فإن كون المساوي مضافا ليس ككون الكم مساويا أو مضافا فالمساواة موافقة في الكم [اتفاق الكم] و هي غير الكم الموافق و كذا المشابهة موافقة في الكيف و هي غير الكيف الموافق.

و بالجملة المضاف الذي هو المقولة و الجنس الذي هو للمضافات البسيطة [المضاف البسيط] و فصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون جعل أحدهما غير جعل الآخر بل يكون طبيعة الجنسية و الفصلية فيه أي في ذلك النوع أمرا واحدا.

فإن قيل إن المساواة و المشابهة اتفقتا في موافقة ما و افترقتا في التخصيص بالكم أو بالكيف فيكون المساواة و المشابهة إما من نوع واحد و قد قلتم أنهما نوعان متباينان أو هما متمايزان بالكلم و الكيف أو بإضافتين أخريين فإن كانت الكمية و الكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف و أيضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين أو تحصيل مقولة بنوع من مقولة أخرى و الكل محال أو يكون فصل الإضافة التي هي الموافقة إضافة أخرى إلى الكمية أو إلى الكيفية لا نفس الكمية و الكيفية فيكون فصل الإضافة إضافة و هو أيضا ممتنع مع أنه يرجع الكلام إلى أن الإضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الإضافة الأولى فيعود المحذورات جذعا.

أقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بمعنى مغاير له بل بمنى نسبته إليه نسبة التعين إلى الإبهام فإن الاتفاق إذا تحصل بأنه في الكم حتى صار مساواة لم يتحصل بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة أخرى و لا أيضا بإضافة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۶

أخرى إلى الكم حتى يلزم تحصل إضافة بإضافة أخرى بل تحصل و تنوع بأنه في الكم لا بالكم و لا بإضافة إليه.

و هذا كسائر فصول الأجناس فإن فصل الحيوان و هو الجسم النامي الدراك- هو عبارة عن تعين الدراك بأنه ناطق لا أن الناطق ينضم إلى الدرك فيصير مجموعا من المدرك و الناطق بل المدرك الذي هو الناطق و كذا الكلام في نسبة المدرك إلى النامي و النامي إلى الجسم و الجسم إلى الجوهر و الغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس و المادة.

و إذا تقرر هذه المعاني فلنرجع إلى حل الشكوك.

أما الأول فسلمنا أن وجود الإضافة مشارك لسائر الوجودات في الموجود و سلمنا أنه يجب أن يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم أن ذلك الامتياز لا بد أن يكون بقيد زائد فإن كثيرا من الموجودات يمتاز عن غيرها بنفس وجوداتها- إذ الاشتراك

في الوجود المطلق اشتراك في أمر انتزاعي عقلي إذ ليس لحقائق الوجودات بما هي وجودات كلي طبيعي يكون نوعا لأفراده حتى يحتاج في تمايزها إلى قيود زائدة.

ثم القيود قد يكون نسبتها إلى ما قيد بها كحال فصول الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بأمر زائد عليه جعلا و وجودا حتى يقع بينهما إضافة هي نفس التقييد أو إضافة أخرى بل ربما كان أعم و أخص بحسب المعنى و المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج.

و أما الثاني فنقول إن الموجود في نفسه إما ممكن أو واجب أو جوهر أو عرض و كونه بحال و نحو من الوجود إذا عقل يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف فكل وجود من حيث وجود لم يلزم أن يكون مضافا بل من حيث كونه على نحو آخر مخصوص فإن الحيوان في نفسه إذا قطع النظر عن غيره له وجود و كونه بحيث يوجد من فضله مادته حيوان آخر وجود آخر.

فالأول نوع من مقولة الجوهر و هذا نوع من مقولة المضاف.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۷

و أما الثالث فنقول ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء و زوالها عنه يوجب انفعالا و تغيرا في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية فإن تجددها و زوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك و ثالث الثلاثة و رابع الأربعة و هكذا لا يوجب تغيرا في ذاته و لا في صفاته المتضررة فكذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيرا لا في ذاته و لا في صفاته الكمالية و فهم هذا المعنى بعد الإحاطة بما قدمنا غير صعب

فصل (۷) في أن تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر إن كان جنسا فجنس و إن نوعا فنوع و إن صنفا فصنف و إن شخصا فشخص

فالأبوة إذا أخذت مطلقة فبإزائه البنوة المطلقة و إذا أخذت أبوة نوعية فبإزائه بنوة كذلك و إذا حصلت الأبوة حتى صارت شخصية صار الجانب الآخر بنوة شخصية- و لكن يجب أن يعلم أن ذلك إنما يطرد إذا كان التحصيل تحصيلا للإضافة أما إذا كان تحصيلا لموضوع الإضافة لم يلزم أن يتحصل المضاف المقابل له فإن من الموضوعات الشخصية ما يضيف الإضافات كما يقال ابن هذا الرجل فإن ابن الشخص يصح أن يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل أبوة زيد لعمرو يتعين بتعينهما جميعا و جانب الأبوة و إن كان قد يتوهم أنه يخالف ما قلناه- لكن هو مثله و إن كان لا يصح أن يقال لزيد أبوان أو أمان لأن ذلك بسبب خارجي- لا أن الإضافة من طرف واحد يتشخص دون الطرف الآخر بل في بعض يحتاج الإضافة في التعين الشخصي إلى اعتبار أكثر من تعين اللذين بينهما الإضافة و لا يكفي فيهما ما يكفي في تعيين الأبوة التي هي لعمرو بالنسبة إلى زيد بتعينهما كجواز زيد لعمرو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۰۸

فإنه لا يتشخص بتعينهما بل يحتاج إلى تعين داريهما مع تعينهما فمن المضاف ما هو جنس عال بعد المقولة كالموافق

و منه ما هو جنس متوسط دونه كالمساوي و أدنى منه كالمساوي في السطح و بعده المساوي في الشكل كالمثلثين و بعده ما في المثلثين القائم الزاوية و أخص منه إذا كان القائم الزاوية زاويتاه الباقيتان متساويتان فهذه تحصيلات فصلية.

و أما التحصيل الصنفي فهو أن يتحصل الإضافة لموضوع ثم يقترن بذلك الموضوع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد أن يبقى تلك الطبيعة من الإضافة كأبوة الرجل العادل و أبوة الرجل الجائر

فصل (٨) في تقسيم المضاف من وجوه

منها أن من المضاف ما هو مختلف في الجانبين

كالأب و الابن و كالضعف و النصف و كالجذر و المجذور و منه ما هو متفق فيهما كالمساوي و المساوي و الأخ و الأخ و الجار و الجار.

ثم المختلف قد يكون اختلافه محدودا كالنصف و الضعف و منه ما لا يكون محدودا و غير المحدود منه ما يكون مبنيا على محدود كالكثير الأضعاف و القليل الأضعاف و الكل و الجزء منه و منه ما ليس محدودا و لا مبنيا على المحدود مثل الزائد و الناقص.

و منها أن المضافين إما شيئان غير محتاجين في عروض الإضافة إلى اتصافهما بصفة أخرى

حقيقية غير وجود الموضوع مثل المتيامن و المتياسر و المتقدم و المتأخر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٠٩

و إما أن يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع لأجلها صار مضافا كالعاشق و المعشوق فإن في العاشق هيئة إدراكية هي إضافة العشق و في المعشوق هيئة مدركة لأجلها صار معشوقا لعاشقه و إما أن يكون في أحدهما مثل العالم و المعلوم- فإن العالم يحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا و المعلوم لم يحصل في ذاته شيء آخر به صار معلوما.

هذا ما يستفاد من كلام الشيخ و غيره و لي فيه نظر كما قدمنا بيانه.

و منها ما قال الشيخ في الشفاء يكاد يكون المضافات منحصرة في أقسام المعادلة- و التي بالزيادة و التي بالفعل و الانفعال و مصدرها من القوة و التي بالمحاكاة.

فأما التي بالزيادة فإما من الكم و هو ظاهر و أما من القوة فكالغالب و القاهر و المانع.

و أما التي بالفعل و الانفعال فكالأب و الابن و القاطع و المنقطع و التي بالمحاكاة كالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم و الحس يحاكي هيئة المحسوس و وجه الضبط لا يخلو تحصيله عن صعوبة.

و منها أن المضاف عارض لجميع المقولات

ففي الجوهر كالأب و الابن و العالم و المعلوم و في الكم أما المتصل فكالعظيم و الصغير و أما المنفصل فكالكثير و القليل و في الكيف كالأحر و الأبرد و في المضاف كالأقرب و الأبعد و في الأين كالعالي و السافل و في المتى كالأقدم و الأحدث و في النصبة كالأشد انتصابا و انحناء و في الملك كالأكسى و الأعرى و في الفعل كالأقطع و الأصرم و في الانفعال كالأشد تسخنا و تقطعا و الأضعف

فصل (۹) في أن المضاف هل يقبل التضاد و الأشد و الأضعف أم لا

و اعلم أن المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۲۱۰

فهي تابعة في جميع الأحكام الوجودية لوجود موضوعاتها و التضاد و التقدم و التأخر و القوة و الفعل و أشباهها من أحوال الوجود يعرض للموضوعات الإضافية بالذات و لإضافاتها بالعرض و من هذا القبيل التضاد فإذا اعتبر بين الحار و البارد تضاد حقيقي كان بين إضافتيهما أي الأحر و الأبرد تضاد بالتبع و أما عروض التضاد لشي‌ء من المضافين مع قطع النظر عن موضوعيهما فذلك غير صحيح.

و اعلم أنه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه أن العظيم لا يضاد الصغير- ما يشعر بأن التضاد لا يعرض الإضافات و يبين ذلك بوجهين- أحدهما أن تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بل المتضادان يعرضهما إضافة التضاد و ذلك لأنا قد نجد طبائع الأضداد لا يتضايف و نجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم و المعلوم و الجوار و الجار.

ثم نعلم أن التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب أن يكون في المتضادين شي‌ء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا بقي أن يكون الشي‌ء الذي في المتضادين و ليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت أن المضادة لا يوجد إلا في موضوعات غير متضايفة.

و الثاني أن الإضافات طبائع غير مستقلة بأنفسها فيمتنع أن يعرض لها التضاد- لأن أقل درجات العروض أن يكون مستقلا بتلك المعروضية.

ثم إنه قال في باب الإضافة أن المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته و لما كانت الضعفية تعرض للكم و كان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية مضادة و لما كانت الفضيلة عارضة للكيف و هي تضاد الرذيلة جاز أن يعرض لهذه الإضافة تضاد و كذلك الحار لما كان ضدا للبارد كان الأحر ضدا للأبرد و لا تناقض بين كلاميه كما توهمه بعض المتأخرين لما أشرنا إليه.

فيحمل كلامه على أن نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها استقلالا و إثباته لها من

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‌۴، ص ۲۱۱

جهة اتباعها لبعض موضوعاتها فالشيخ أطلق القول في باب الكم أن الإضافات لا تتضاد و عنى بذلك أنها لا تتضاد استقلالا لا أنها لا تضاد تبعا في مواضع أخرى غير أنواع الكم و أفراده.

فإذا تبين هذا فنقول و هكذا القياس في قبول المضاف الأشد و الأضعف و الأزيد و الأنقص فكل مقولة يقبل شيئا من هذه المعاني يقبله المضاف بتبعية موضوعة فهذه أحكام و أحوال كلية للمضاف و لا بأس بذكر أحكام لبعض أقسامها

فصل (۱۰) في الكلي و الجزئي و الذاتي و العرضي

[المعاني الثلاثة للكلي]

مفهوم الكلي وصف إضافي عارض للماهيات و هو اشتراكه بين كثيرين و ما من ماهية غير الوجود إلا و يمكن أن يعرضه هذا الوصف و إنما يخرج هذا الوصف لها من القوة إلى الفعل عند حدوث أفرادها و هذه الكلية الإضافية غير

كون الشيء بحيث يحتمل صدقه على كثيرين أو اشتراكه بينها و ذلك أن الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف و قد يراد به معروضه و قد يراد به مجموع الأمرين و مرادنا هذا نفس هذا الوصف الإضافي و كذلك الجنسية وصف إضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس أيضا قد يراد به معروض هذا الوصف و هو الحيوان و قد يراد به نفس هذا الوصف و قد يراد به مجموع العارض و المعروض.

فالأول يسمى جنسا طبيعيا و الثاني منطقيا و الثالث عقليا و الأول أي المفهوم الكلي مضاف بسيط و الثاني مقولة و الثالث مضاف مركب و هذا الكلام في النوع و الفصل و الخاصة و العرض و هذه الإضافات كلها ذهنيات.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ٢١٢

إذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس لخمسة أنواع- الجنس و النوع و الفصل و الخاصة و العرض و يراد بهذه الأمور مفهوماتها لا معروضاتها لا المركب منها و من معروضاتها بل نفس هذه الأوصاف الإضافية و لأجل ذلك كان المقسم لها معروضا للجنسية بالقياس إليها و صار كالجنس الطبيعي و كل من الخمسة نوعا لها و إن لم يكن بالقياس إلى أفراد طبيعة موضوعة كذلك بل كان جنسا أو فصلا أو غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين أخصين تحت أعم واحد.

و إذا قيل إن النوع مندرج تحت الجنس و إن الفصل و الجنس داخلان في ماهية- ما عني به أن وصف النوعية تحت وصف الجنسية و لا أن مفهوم الفصل و الجنس داخل في ماهية النوع أو في وصف النوعية بل عنوا بذلك أن موضوع النوعية أي النوع الطبيعي- مندرج تحت معروض الجنسية أو يدخل في ماهيته إذا كانت مركبة طبيعية جنسية أي ماهية موصوفة بأنه جنس.

و كذا الكلام في الفصل و دخوله في النوع و أما الأوصاف الخمسة فكلها أنواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي و حمل الجنس عليه حمل عارض إضافي على معروضه و لكن حمل الكلية على الجنسية حمل مقوم جنسي على متقوم به.

فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من تفطن لها لأن الجهل بها و الإغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فإن الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شأنها أن يعقل عنها صورة تعرض لها الكلية و قد يعنى به الطبيعة التي تعرض لها الكلية و قد يعنى به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين و قد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت نفسها لا هذه المادة و الأعراض بل تلك المادة و الأعراض لكان ذلك الشخص الآخر و هذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي.

و القوم اتفقوا على وجود المعنى الأول و الثاني و الرابع منها في الأعيان

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ٢١٣

و اختلفوا في وجود المعنى الثالث

و هو الصور المفارقة الأفلاطونية و قد سبق منا أن الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص- و قد أحكمنا أيضا البنيان الأفلاطوني و شيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس.

و من جملة أقسام المضاف الكل و الجزء و إضافتهما غير إضافة الكلي و الجزئي- و الفرق بينهما و بين هذين من وجوه- أحدها أن الكل من حيث هو كل موجود في الخارج و أما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له إلا في الذهن.

و الثاني أن الكل يعد بأجزائه و الكلي لا يعد بجزئياته.

الثالث أن الكلي قد يكون مقوما للجزئي و الكل يكون متقوما بالجزء.

الرابع أن طبيعة الكل لا يصير هو الجزء و أما طبيعة الكلي فإنها تصير بعينها جزئية مثل الإنسان فإنه صار عين هذا الإنسان.

و الخامس أن الكل لا يكون كلا بكل جزء منه وحده و الكلي كلي بكل جزئي وحده لأنه محمول عليه.

السادس أن أجزاء الكل محصورة غير متناهية و جزئيات الكلي غير متناهية.

و من جملة أقسام الإضافات و التام و الناقص و المكتفي و فوق التمام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي أن يكون حاصلا له و هو الكامل أيضا و هو المقول على أشياء كثيرة.

فتارة يقال للعدد إنه تام إذا كان جميع ما ينبغي أن يوجد لشيء من العدد- يكون قد حصل له و الجمهور لا يطلقون على عدد هو أقل من الثلاثه أنه تام و كون الثلاثة تامة لأن لها مبدأ و وسطا و نهاية و العلة في ذلك أنه لا شيء من الأعداد يمكن أن يكون تاما في عدديته إذ يوجد في عدد أزيد منه ما ليس فيه بل إنما يكون تاما في العشرية أو في الخمسية.

و أما من حيث هو مبدأ و منتهى يكون ناقصا من جهة أنه ليس بينهما ما من شأنه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۱۴

أن يكون بينهما و هو الواسطة و قس على ذلك سائر الأقسام و هو أن يوجد المبدأ و الواسطة فقط أو العكس و لا واسطة ثم من المحال أن يكون مبدئان في الأعداد- ليس أحدهما واسطة بوجه إلا لعددين و كذا القول في المنتهى.

و أما الوسائط فقد يجوز أن يكون كثيرا لأن جملتها في أنها واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للكثير حد توقف عليه فإذا حصول البداية و النهاية و التوسط غاية التمام و أقل عدد يوجد فيه ذلك هو الثلاثة.

فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء و تارة يقال تامة للمقادير كما يقال- فلان تام القامة إذا كانت محدودة بما يليق بأمثاله إذ المقادير لا تعرف إلا بالتحديد الذي يلزمه التقدير و تارة يقال للكيفيات و القوى إنها تامة مثل أن يقال هذا تام القوة و تام الحس و تام العلم و تارة يقال تمام في اصطلاح الحكماء و يريدون به أن يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل و ربما يشترطون في ذلك أن يكون وجوده و كمالات وجوده له من نفسه لا من غيره.

و إذا كان مع ذلك مبدأ لكمالات غيره فهو فوق التمام لأن فيه الوجود الذي ينبغي له بكماله و قد فضل عنه وجود غيره أيضا و ليس في الموجودات شيء بهذه الصفة إلا واجب الوجود.

و أما العقول فهي تامة بالتفسير الأول و غير تامة بالتفسير الثاني فإن الممكنات الفاقرات الهويات معدومة في حدود ذواتها و أما الذي دون التمام فهو قسمان- أحدهما المكتفي و هو الذي أعطى ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فإنها أبدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها إلى مكمل خارجي- كالمعلم البشرة فينا بل مكملها و معلمها و مخرجها من القوة إلى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجوداتها و كذلك حال نفوس الأنبياء ع- لأنهم أيضا مكتفون حيث أعطاهم الله ما به تمكنوا من تحصيل كمالاتهم و قرباتهم من الله

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۱۵

كما ستعرف جميع ذلك في مواضعه و الآخر الناقص و هو الذي يحتاج إلى أمر خارج- يمده بالكمال مثل الأشياء التي تكون في الكون و الفساد.

و الفرق بين التام و بين الكل و الجميع بالاعتبار فإنها متقاربة المعاني و ذلك بأن التام ليس من شرطه أن يحيط بكثرة بالفعل و لا بالقوة مثل كون الباري تاما و الكل و الجميع من شرطهما ذلك.

و أما التمام و الكل فيما فيه كثرة فهما متحدان في الموضوع و الفرق بأنه بالقياس إلى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل و بالقياس إلى ما يبقى شيء خارجا عنه تام.

فإن قلت فما معنى قول بعض أساطين الحكمة و التحقيق أن الباري كل الأشياء و قد تقرر أن كون الشيء كلا لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته.

قلت ذلك معنى غامض حق يلزم من بساطته و أحديته أن يكون بحيث لم يكن حقيقة من الحقائق خارجا من ذاته بذاته و مع كونه كل الأشياء لا يوجد فيه شيء من الأشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل و لا بالقوة

المقالة الثانية في بقية المقولات و فيه فصول

فصل (۱) في حقيقة الأين

عرف الأين بأنه هو كون الشيء حاصلا في مكانه و ينبغي أن لا يكون نفس نسبة الشيء إلى مكانه و إلا لكان نوعا من مقولة المضاف بل أمرا و هيئة يعرض له الإضافة إلى مكانه.

و ربما قيل كما أن السواد له ماهية و إضافة المحل عرض لمهيته فكذلك الأين له ماهية و كونه في المكان إضافة عارضة لها و هو ليس بشيء فإن كون الشيء

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۱۶

في المكان ليس ككون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا أمر زائد على وجوده و إن لم يكن عين مهيته لكن زيادة الوجود على الماهية إنما هي بحسب التصور لا بحسب الواقع و هذا بخلاف كون الشيء في المكان فإنه لا بد أن يكون هذا الكون في المكان أمرا زائدا على وجوده في نفسه و إلا لم يكن صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني و لكان قد بطل وجوده في نفسه عند مفارقة مكانه- و حصل له وجود آخر و لصار المعدوم بعينه معادا فليس كون الشيء في المكان كونه في الأعيان فإن كونه في الأعيان نفس وجوده و لو كان كونه في المكان وجودا له لكان كونه في الزمان أيضا وجودا له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

أقول و يمكن أن يقال إن الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق أو في الزمان مطلقا و إن كان هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا أمرا زائدا عليه إلا أن كونه في مكان معين أو زمان معين أمر زائد على وجوده في نفسه فذلك الأمر الزائد نسميه الأين أو المتى و كل منهما غير نفس الإضافة لأن المراد منه مبدء إضافة المكان أو الزمان.

و قد استدل صاحب المباحث على أن الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الأعيان الذي هو الوجود بوجه آخر و هو أن الوجود وصف مشترك في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الأعيان هو الكون في المكان لكانت

الموجودات كلها كائنة في المكان و حيث لم يكن كذلك علمنا أن كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه.

أقول هو منقوض بكل من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه فيلزم عليه مما ذكره أن يكون كون الجسم ماديا و كون العقل مفارقا و كون الحيوان

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۱۷

حساسا بأمور زائدة على نفس وجودها و ليس كذلك.

و دفع ما ذكره بأن الوجود المطلق الكلي كما مر مرارا أمر مشكك عرضي لأفراده و ليس لحقيقة الوجود طبيعة كلية نوعية أو جنسية مشتركة بين جميع أفراد الوجود

فصل (۳) في تقسيم الأين

و هو من طريقين أحدهما إن من الأين ما هو أول حقيقي و منه ما هو ثان غير حقيقي.

فالأول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز.

و الثاني كما يقال فلان في البيت فإن البيت يسعه و غيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده و أبعد منه كونه في الدار و بعده البلد ثم العراق مثلا ثم الإقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم العالم الجسماني باعتبار أن يحويه المحدد للجهات و هذا هو الغاية فإن كون الشيء في العالم مطلقا ليس بأين أصلا.

الطريق الثاني إن الأين منه جنسي و هو الكون في المكان و منه نوعي و هو الكون في الهواء أو الماء أو فوق أو تحت و منه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي و قد يقال إنه لا بد لكل أين شخص حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة ذلك الأين.

و اعترض عليه صاحب المباحث بأن هذا باطل لأن تلك الصفة إما أن يكون ممكن الحصول في المتمكن عند ما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين أو لا يكون- فإن أمكن لم تكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين و إلا لزم تخلف المعلول عن علته و إن لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله

الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۱۸

في ذلك المكان المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة فيه لزم الدور و هو محال.

أقول فيه نظر من وجهين أحدهما إن تلك الصفة يمكن أن يكون جزء من العلة أو معدا أو شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول على وجه الضرورة.

و ثانيهما إن حصول تلك الصفة و إن لم يتحقق إلا عند كون المتمكن في مكانه لكن ذلك بحسب الظرفية المقارنة لا بحسب السببية و التقدم و الفرق بين المعنيين كالفرق بين القضية المشروطة ما دام الوصف و المشروطة بشرط الوصف- و الثانية أخص من الأولى و الأعم لا يستلزم الأخص فإن كل كاتب يحتاج إلى حركة الأصابع في وقت الكتابة و تلك الحركة ضرورية على ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان و ليس أن الكتابة أوجبت تلك الحركة بل العكس أولى فإن وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج

فصل (٣) في تتمة أحوال الأين

فمنها أنه يعرض له التضاد

فإن الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز و هما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف و لا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد و صح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

و منها أنه يقبل الأشد و الأضعف

لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين- فإن كون الشيء في مكانه لا يكون أشد من كون شيء آخر في مكانه لأن مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة و الضعف بل إنما يقبل الجسمان الأشد و الأضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانها كالفوق أو التحت أو فيهما [غيرهما] كالجسمين إذا كانا في الفوق و أحدهما أعلى من الآخر أي كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط فهو أشد فوقية من الآخر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۱۹

فقد ثبت من هذا أن الأشد و الأنقص لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين- بل إلى نوع منه و هو الفوق أو التحت و لكن ليس كما زعمه صاحب المباحث أن ذلك الأشد و الأضعف إنما هو في إضافة عارضة للأين و هو الفوقية و التحتية لما مر من أن الإضافة ليست قابلة للأشد و الأضعف لذاتها

فصل (٤) في حقيقة متى و أنواعه

من جملة ما عد من المقولات متى

و هو كون الشيء في زمان واحد أو في حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة و لا يقع في الأزمنة مع أنه يسئل عنها بمتى كالوصولات و المماسات و سائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان و حال هذا الكون بعينه حال ما قبله و أمر متى العام و الخاص باعتبار كون الشيء في زمان مطلق أو زمان خاص أو [زمان] شخص.

فمنه ما هو متى حقيقي

و هو كون الشيء له زمان مطابق له لا يفضل عنه-

و منه ما هو ثان غير حقيقي

و هو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في أول اليوم أو في الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان مطلقا على قياس ما مر في الأين و الفرق بين البابين أن الزمان الحقيقي الواحد يشترك فيه الكثيرون.

و أما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه كثيرون هكذا قيل و ليس بسديد فإن عدم الشركة في المكان الحقيقي إنما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذلك مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن الشركة في الزمان الحقيقي فكما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۰

أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه و لا تكون مشتركة بينه و بين غيره و لذا قيل لكل من الزمان و المكان أسوة بالآخر.

ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات و المتحركات لا متى لها من حيث جوهرها بل من حيث حركاتها و

جواهرها في الزمان بالعرض.

أقول إن وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فذلك كون تدريجي يطابق الزمان و كذا بعض الكميات و الكيفيات و الأوضاع و الأيون التدريجية الوجود لها أكوان تدريجية و الحركة عبارة عن تدريج واقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي و قد مر أن المعنى الإضافي لا يوصف بالزيادة و النقصان و الأشد و الأنقص إلا بالعرض فالمتى إنما يلحق أولا و بالذات لتلك الأكوان و الوجودات- و ثانيا لمهياتها و أما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها بالذات بل بالعرض.

و اعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان أنه مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار كل حركة في العالم العنصري أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر و هو أن يوجد في الحد مقدار حركة الفلك أو حركة لا تنقطع أو أظهر الحركات أو أسرعها أو أشدها

فصل (٥) في الوضع

و هو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة

كالقيام و القعود و ليس هو النسبة و ذلك لأن النسبة و إن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالجوار و نحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه هذه النسب

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۱

هو الوضع كما مر.

و قد مرت الإشارة أيضا إلى أن هذا الوضع ليس الوضع الذي يوجد في النقطة و هو كون الشيء مشارا إليه بالحس و ليس الوضع المذكور في الكم- فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسب الأجزاء إلى الحاوي و المحوي و الجهات الخارجة و الوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك و لكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنه أين هو مما يتصل به اتصالا ثابتا لا يخلو عن خلط- فإن هذا الأين لو كان أينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع بهذا المعنى و الذي هو نفس المقولة فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل و ليست أيونها مما ينضاف بعضها إلى بعض- على وجه يقال لبعض منها أنها أين هي من الآخر.

و لو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار و الآخر للجسم الطبيعي فنقول إن الجسم الطبيعي إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي و لو لا عروض المقدار لم يصح له فرض التجزي و القسمة المقدارية كما بين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار.

و الحق عندنا أنه لا بد من تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم و الوضع الذي يوجد في الكم و أطرافه لأن مجرد كون الشيء كما أو مقدارا متصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من جهات إنما ذلك شأن الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات- و الحركات و الاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل الخيالية لكن القوم قد تسامحوا و أطلقوا الحس و أرادوا ما يقابل العقل فالنقطة و الخط و السطح و الثخن كلها ليس شيء منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات و لا للحس إليها إشارة

الحکمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۲۲

إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله للإشارة و الجهة و الانقسام و غير ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية مقدارية و ذا أجزاء لها هيئة اتصال بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل منها أين هو من صاحبه و يتصور له أيضا شكل من غير أن يكون للشكل أين.

و له أيضا سطوح و خطوط لها أوضاع بمعنى آخر و للخط نقطة لها وضع خاص لا بمعنى الإشارة الحسية.

و بالجملة فكما للعقل إشارة و للحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة إلى المقادير و أطرافها غير تينك الإشارتين و للعقل وضع يختص بالعقليات و الكليات و للخيال وضع يوجد للأشباح الإدراكية و للحس وضع يختص بالماديات سواء كان للنقطة أو للمقدار المنقسم في بعض الجهات لا كلها أو في الجسم المنقسم في جميع الجهات- و الوضع الذي هو من المقولة هو هذا المعنى الأخير و كذا الوضع الذي جزء المقولة- لا يوجد إلا في عوارض المادة.

فإن النقطة ما لم تقع في هذا العالم لم يكن قابلا للإشارة الحسية و الخط و السطح ما لم يقعا في المادة القابلة لم يكن أجزاؤهما بحيث يصح أن يقال يعرض لبعض منها بالقياس إلى بعض أين هو من الآخر.

ثم الوضع قد يكون بالطبع و قد يكون لا بالطبع

و قد يكون بالفعل و قد يكون بالقوة- و الذي بالطبع و بالفعل كوضع الأرض من الفلك فإن حيزيهما متمايزان بالفعل و أما الذي بالفعل و ليس بالطبع كحال ساكن البيت من البيت فإن الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا و أما الذي بالقوة كما يتوهم قرب دائرة الرحى إلى قطبها و نسبته إلى دائرة القطب ليست بالفعل إذ لا دائرة بالفعل فلا وضع إلا بالتوهم أو بالقوة و الوضع مما يقع فيه التضاد و الشدة و الضعف.

أما التضاد فكون الإنسان رأسه إلى السماء و رجله إلى الأرض مضادا لوضعه إذا صار معكوسا و الوضعان معنيان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير أن

الحکمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۲۳

يجتمعا فيه و بينهما غاية الخلاف و كذا الحال في الاستلقاء و الانبطاح.

و أما الشدة فكالأشد انتصابا أو الأكثر انحناء.

فإن قلت أ ليس قد مر في مباحث الكيف المختص بالكم أنه لا يقبل التضاد و لا الشدة و حكمتم بأن استدارة الخط أو تحديب السطح لا يشتد و لا يضعف فهاهنا كيف يحكمون بأن الاستقامة و الانحناء يقبلان التفاوت مع أن هذه الصفات لا يعرض أولا إلا للمقادير.

أقول نسبة هذه الاستقامة و الانحناء و أمثالها إلى المذكور هناك كنسبة هذا الوضع الذي هو المقولة إلى تلك الأوضاع فالمستدير مثلا إذا كان مجردا عن المادة- لا يمكن أن يصير أشد استداره مع بقاء الموضوع إذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل- بخلاف ما إذا وقع شيء من الاستدارة و الانحناء أو غيرهما في مادة مخصوصة لأنه يصير حينئذ واقعا تحت مقولة الوضع و يقبل التضاد و الشدة و الضعف و غير ذلك فالانحناء الطبيعي يقبل الأشد دون التعليمي و هذا من مقولة الوضع دون ذلك.

فاعلم هذا فإنه شيء يغفل عنه الأكثرون

فصل (٦) في الجدة

و مما عد في المقولات الجدة و الملك و هو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح و التقمص و التعمم و التختم و التنعل- و ينقسم إلى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه و غير طبيعي كالتسلح و التقمص- و قد يعبر عن الملك بمقولة له فمنه طبيعي ككون القوى للنفس و منه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فإن هذا من مقولة المضاف لا غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۴

فصل (٧) في مقولتي أن يفعل و أن ينفعل

أما الأول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه أثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن و التبريد ما دام يبرد.

و أما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيرا غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن و التسود.

فإذا فرغ الفاعل من فعله أو المنفعل من انفعاله و بالجملة عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير و التأثر لا يقال إن هذا محرك و ذاك متحرك و ينتهي التسخن إلى السخونة القارة- و التسود إلى السواد القار فالتعبير عنهما بأن يفعل دون الفعل و بأن ينفعل دون الانفعال لأجل أن الفعل و الانفعال قد يقالان للإيجاد بلا حركة و للقبول بلا تجدد ككون الباري فاعلا للعالم و كون العالم منفعلا عنه و ليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل و لا في جانب القابل بل وجود يستتبع وجودا و يعرض لهما إضافة فقط فالفاعل و المنفعل بذلك المعنى إضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين الواقعين تحت الزمان.

و أما الحالة التي تقع للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه و للمنفعل عند انقطاع تحركه كالقطع في نهاية الحركة و احتراق الثوب بعد استقراره فهل تكونان من هذين البابين أم لا.

فنقول هما من حيث تخصيصهما بأنهما في نهاية الحركتين يصح عدهما من هاتين المقولتين و كذا الحال في جميع ما يقع في حدود الحركة و أطرافها الدفعية- و إذا لم يعتبر تخصيصهما كذلك فليسا من المقولتين و قد يعرض في هاتين المقولتين

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۵

التضاد و الاشتداد.

و أما التضاد فالتبييض ضد التسويد و التسخين ضد التبريد كما أن البياض ضد السواد و السخونة ضد البرودة.

و أما الاشتداد فإن من الاسوداد الذي هو في السلوك إلى غاية ما هو أقرب إلى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر و كذلك قد يكون بعض التسويد- أسرع وصولا إلى الغاية من بعض آخر منهما [منه] و هذا الاشتداد و التناقص غير الشدة و النقص اللذين في الكيف كالسواد فإنهما ليسا بالقياس إلى السواد نفسه بل بالقياس إلى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة إلى السواد فإن السلوك إلى السواد غير السواد هذا ما قيل.

و اعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك إلى مرتبة- فإنه بعينه معنى الحركة و لا أيضا وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك و التحرك كالكيف مثل السواد و الكم مثل مقدار الجسم النامي أو الوضع

كالجلوس و الانتصاب و لا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود شيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد أو السخونة مثلا من حيث إنه سواد من باب مقولة الكيف و وجود كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي آخر أو يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة أن يفعل أو أن ينفعل.

و أما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة إلى الفعل سواء كان في جانب الفاعل أو في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت نحو وجودهما في الخارج و عرضيتهما

فصل (٨) في دفع ما أورد على موجوديتهما

و قال صاحب المباحث في هذا المقام عندي أن تأثير الشيء في الشيء يستحيل أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۶

يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات المؤثر و ذات الأثر و كذا تأثر الشيء عن الشيء و هو قابليته- يستحيل أن يكون وصفا ثبوتيا زائدا على ذات القابل و ذات المقبول.

أما التأثير فلو كان أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر أيضا فيكون تأثير ذلك المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه فننقل الكلام إليه و يفضي إلى التسلسل و هو محال و بتقدير أن لا يكون محالا فالإلزام حاصل و ذلك لأنه إذا كان بين كل مؤثر و أثر واسطة هي التأثير حتى فرضت أمور غير متناهية مترتبة فلا يخلو إما أن يكون تلك الأمور متلاقية أو لا يكون شيء منها متلاقية.

فإن تلاقت بمعنى أن يفرض مؤثر و متأثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر- لا يكون تأثيره زائدا على ذاته و ذات أثره فحينئذ لا يكون تأثير الأول في الثاني زائدا عليهما و لا تأثير الثاني في الثالث و الثالث في الرابع و هكذا أمور زائدة على ذواتها و ذوات آثارها.

و إن لم يتلاق بمعنى أن لا يوجد هناك أمران لا يتخللهما ثالث فهذا نفي للمؤثرية إذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرا في ذات آخر و أما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري الكلام بعينه فيه و يعود التسلسل و المحذور بعينهما.

قال فهذا برهان قاطع على أن المؤثرية و المتأثرية لا يجوز أن يكونا وصفين ثبوتيين و ستعرف في باب العلل أن المؤثرية لو كانت وصفا ثبوتيا يلزم نفي الواجب الوجود تعالى شأنه انتهى ما ذكره تلخيصا.

أقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم بعض أصول الحكمة كمسألة الوجود و زيادته على الماهية و أن لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود و الماهيات كما أنها متخالفة بالمعنى و المفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۲۷

بوجود الآخر ضربا من الاتحاد و موجودية كل ماهية أو معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في إثبات نحو وجود المضاف في الخارج بأنه في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة أي كونه بحيث إذا عقل عقل معه شيء آخر.

إذا تقرر ذلك فنقول كما أن كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر- أو الكم أو الكيف و غيرهما و كذا حدود

أنواعها كحد الفلك أو الحيوان أو السواد أو السطح أو غير ذلك فيجزم بوجود هذه المقولات و أجناسها و أنواعها فكذلك يوجد في الخارج أمور كثيرة يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين و على بعض حد الأخرى فيكون كل منهما من الموجودات الخارجية- دون الموهومات التي لا وجود لها في العين و دون المعاني المنطقية كالكلية و الجزئية- و مفهوم النوع و الجنس و الفصل و غيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن و دون السلوب و المعاني السلبية.

و ذلك لأنه لا معنى لوجود شيء في الخارج إلا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا كما في محمولات القضايا الخارجية.

و أما الكلام في أن وجودهما هل هو زائد على وجود ذات المؤثر و ذات المتأثر- ليكونا من الأعراض أو لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر.

و لك أن تقول في بيان عرضيتهما بأن لكل من المؤثر و المتأثر على الوجه المذكور ماهية أخرى و لها حد آخر غير كونه فاعلا أو منفعلا فإن السواد يمكن وجود نوعه في سواد لا يشتد أي لا يتحرك في سواديته فيكون اسوداده بأمر زائد على سواديته و كذا للتسخين وجود غير تدريجي يتحقق نوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرة في شيء على التدريج أمر زائد على وجود السخونة.

و أما قوله لو كان التأثير أمرا ثبوتيا لكان من جملة الأمور التي لا بد لوجودها من مؤثر.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٢٨

فنقول إن بعض الصفات و إن احتاجت إلى مؤثر لكن لا يحتاج إلى مؤثر جديد غير جاعل موصوفاتها فإن الجعل كما لا يتخلل بين الذات و الذاتيات فلا يتخلل أيضا بين وجود الملزوم و وجود لازمة فإن الجاعل كما لا يجعل النار جوهرا بعد جعلها موجودة فكذلك لا يجعلها حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية مع أن وجود الحرارة غير وجود النارية لأن النار جوهر و الحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه.

فنقول التأثير التجددي و إن كان أمرا موجودا في الخارج لكن من لوازم هوية بعض أفراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة أمرا زائدا على وجود ذاتها الشخصية و إن كان زائدا على ماهيتها ثم على تقدير زيادتها على ذاتها الشخصية قد لا يكون مفتقرا إلى جاعل آخر غير جاعل الذات بل و لا إلى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية و لازم الهوية كلازم الماهية غير مفتقر إلى جعل مستأنف غير جعل تلك الهوية فثبت أن كون التأثير التجددي- موجودا زائدا على ذات المؤثر ليس مما يحتاج إلى تأثير آخر و لا إلى مؤثر آخر.

و كذا قوله فيكون تأثير المؤثر في ذلك التأثير زائدا عليه غير مسلم إذ لا يلزم من كون التأثير التجددي الذي هو من مقولة أن يفعل أمرا زائدا على ذات المؤثر أن يكون التأثير الإبداعي أمرا زائدا على ذات الفاعل في الخارج بل هو بعينه إضافة الفاعلية و الإبداع و وجود الإضافات قد علمت أنها غير مستقلة في الخارج

الفن الرابع في البحث عن أحكام الجواهر و أقسامها الأولية

فإنها من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها أن يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الموجود من غير نظر إلى خصوصيات الأشياء و فيها مقدمة و مطالب

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۲۹

أما المقدمة ففي بيان ماهية الجوهر و العرض و أحوالهما الكلية و فيها فصول

فصل (١) في تحقيق ماهيتهما

اعلم أن مفهومات الأشياء بعضها موجودة بالذات و بعضها موجودة بالعرض.

فمثال الأول قولنا الإنسان حيوان فإن الوجود المنسوب إلى الإنسان بعينه منسوب إلى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة.

و مثال الثاني زيد أعمى و زيد أبيض فإن الوجود المنسوب إلى زيد بعينه- ليس منسوبا إلى العمى و البياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا أو وجوديا و تلك العلاقة أن يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه أو قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع و لكن نسب وجوده إلى المحمول بالعرض و هذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه و نشتغل بالموجود بالذات.

فنقول قد علمت أن كل موجود إما أن يصح أن يقال إن إنيته ماهيته بمعنى أن لا ماهية له إلا الوجود الصرف الذي لا أتم منه أو لا يصح فالأول قد سلف بعض أحكامه بحسب المفهوم و سيأتي البحث عن بيان وجوده و أوصافه الكمالية و أحكامه الوجودية- و كلامنا الآن فيما وجوده غير ماهيته بالمعنى الذي سلف منا ذكره أي ليس وجوده بذاته بل بغيره فأقدم أقسام هذه الموجودات هو الجوهر و ذلك لأن هذا الموجود- لا يخلو إما أن يكون في محل أو لا يكون و المراد من كون الشيء في المحل أن يكون وجوده في شيء آخر لا كجزء منه مجامعا معه لا يجوز مفارقته عنه.

و قد أشكل على القوم هاهنا تفسير كون الشيء في محل و استصعبوه لما في لفظة في من الاشتراك و التشابه بين معاني كثيرة كما نقول في الزمان و في المكان و في الذهن و في الخارج و في الغاية و في الكل و في الأجزاء و في العام و في الخصب و في

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۳۰

الراحة و في اللفظ فلا اشتراك لها في معنى واحد يجمع الكل و ليست نفس الإضافة مما يصلح أن يكون مراده بلفظة في و إلا لصدقت على معنى مع و من و على و غيرها من المعاني الحرفية و لصدقت على الأبوة و البنوة و غيرهما.

و تخصيص الإضافة بعدم الاستقلال بالمفهومية و غيره و إن أخرج المعاني الاسمية- إلا أن الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في النزول و تقليل الشركاء إلى حيث يشمل المعاني المستعملة فيها لفظة في و يخرج الأغيار و كما أن كلا من معنيي متى و الأين- مما يستعمل فيهما لفظة في و لا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل منها خصوصية يدخلها فيما وضع له اللفظ.

فكذا القياس إذا انضمت معهما أمور أخرى يكون على هذا المنوال.

نعم يمكن أن يقال إن استعمال في في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي ككون الكل في الأجزاء لكونه عين الجميع و ككون الجزء في الكل- فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه و هو أمر مستحيل بداهة.

فإن قلت لفظة في موضوعة لمعنى الاشتمال و الإحاطة و هو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا.
قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لأنه بعينه معنى الظرفية و هو مختلف فإن ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم و كذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء و الغرض أن كون الشيء في المحل ليس له معنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها و ليس الغرض النظر في معنى اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن و إن كان المذكور أيضا فضلا على ما يقصده السالك المستقيم الطريق.
فإذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا و قيدا احترازيا إذ اللفظ المشترك لا يحتاج إلى أمر مميز معنوي إذ ليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳۱

فيه معنى واحد جنسي أو عرض عام بل معاني متعددة ينصرف إلى كل منها بقرينة خارجة لفظية أو معنوية فإن طريق إزالة الشبهة باشتراك الاسم إما بالحد أو بالرسم- أو بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يبقى لا من ذاته بل بسلب ما ليس هو مقصودا و إذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول- و هو وجود الشيء في شيء لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضع بالنسبة إلى مواضع الاستعمال- لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة و الخواص المميزة مع مساهلة ما بأنه لو فرض هاهنا أن المنسوب إلى شيء بفي كان له معنى مشترك بين ذي المحل و غيره- كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في أمر معنوي فكان يمتاز إما بالشيوع و المجامعة بالكلية فعن كون الخاص في العام و كون الشيء في الزمان و المكان.
و أما بامتناع المفارقة و الانتقال فعن الكون في المكان أيضا و في الخصب و غيره و قد عرف معنى في الشيء هاهنا أي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد و الخلل.
إما طردا أو عكسا أو كليهما كقولهم الاختصاص الناعت و كقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون أحدهما نعتا و الآخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد و البياض و غيرهما إن كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة و طرده بالمكان و الكوكب بل الجسم مطلقا إن كان المراد به الحمل بالاشتقاق.
و ربما تكلف بعضهم بأن المراد غير الاشتقاق الجعلي و كقولهم إن الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر.
ثم زادوا قيدا آخر عليه حين ما ورد النقض فيه بأحوال المجردات عن المادة- بقولهم تحقيقا أو تقديرا فبقي النقض بالنقطة و الأبوة و غيرها مما لا سراية فيه- فالتجئوا بنفي وجود هذه الأشياء عن الخارج و لم ينتبهوا لأن لا اختصاص لهذا الإيراد

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳۲

بالأطراف و الحدود الخارجية بل النقض وارد بالخياليات و الوهميات منها.
و قد ذكرنا في شرح الهداية الأثيرية شطرا من النقوض و الأبحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول.

و أما الذي ألهمنا الله تعالى من خزائن علمه في تعريف الحلول هو أن يقال- معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف لأن لا يرد النقض بالجواهر الصادرة عن الواجب تعالى و المبادي العالية حسب ما هو التحقيق- من أن وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده.

و هذا التعريف سالم عن النقوض و الإيرادات طردا و عكسا لصدقه على الأعراض و الصور الحالة كلها و كذبه عن سائر الحصولات النسبية التي ليست على وجه الحلول- ككون الجزء في الكل و الجزئي في الكلي و كون الشيء في الزمان و في المكان- و في الراحة و في الخصب و كحصول الفصل للجنس فإن وجوده عين وجود الجنس لا له و كذا حصول الوجود للماهية لأنه نفس وجودها لا وجود شيء لها كما علمت سابقا و بالجملة لا خلل في هذا التعريف كما يظهر بالتفتيش و التأمل.

و إذا علمت معنى الحلول هكذا علمت أن الحال مفتقر لا محالة إلى محله- إما في وجود ذاته الشخصية و قوام ماهيته النوعية لذاتها جميعا أو في وجود ذاته الشخصية دون حقيقته النوعية حتى يمكن أن يكون لحقيقته نحو من الوجود مستقلا بذاته من غير محل فالأول يسمى عرضا عند الكل و الثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة.

فحينئذ نقول لا يجوز أن يكون للمحل افتقار في وجوده إلى الوجود الشخصي للحال سواء كان عرضا أو صورة و إلا لدار الافتقار من الجانبين بجهة واحدة و هو دور مستحيل.

فالمحل إما أن يكون مستغنيا عن الحال حقيقة و تشخصا ماهية و وجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل أو يكون مفتقرا في وجوده الشخصي إلى الوجود المطلق العامي

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳۳

للحال بأي تشخص يكون فيسمى عند هؤلاء بالهيولى فالعرض و الصورة يشتركان في أمر يعمهما و هو مفهوم الحال و كذا الموضوع و الهيولى يشتركان في أمر يعمهما و هو مفهوم المحل و محل الشيء سواء كان ذلك الشيء صورة أو عرضا أو عرضا في صورة أو عرضا في عرض إن جاز ذلك لا بد و أن ينتهي آخر الأمر إلى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع فكل عرض مفتقر في وجوده إلى الجوهر دون العكس فثبت أن الجوهر أقدم بالطبع من العرض.

و أما عند أتباع الرواقيين فكل حال عرض و لا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الأعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لأنهم جوزوا تركب الجوهر من محل جوهر و حال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض و سيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله.

ثم إنهم يفرقون بين الصورة و العرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا و كذا بين الموضوع و الهيولى و هو أن كل معنى نوعي سواء كان طبيعيا أو صناعيا إذا كان له تألف ما من حال و محل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم يسمى مادة كالخشب- و الحال يسمى صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزءين لأمر واحد نوعي مطلقا- و ليس من شرط الجزء الصوري عندهم أن يكون محصلا لمحله حتى يكون جوهرا- لكون مقوم الجوهر أولى بالجوهرية منه و لا من شرط الجزء المادي أن يكون مفتقرا إلى الحال في نحو وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه نفس العرض مع اشتراط كونه جزأ للمركب و كذا المسمى مادة عندهم نفس الموضوع- مع اعتبار كونه جزء للمركب منه و من ما يحله فعلى هذا جميع الأعراض المخصصة و المصنفة يصلح عندهم أن يكون صورا و محالها هيولياتها.

فإذا تقرر تغاير المذهبين و تخالف الاصطلاحين في هذه المعاني و الأسامي- مع ما سلف من ضوابط الميزان أن رفع العام أو لازمه المساوي أخص من رفع الخاص أو لازمه المساوي و قلنا إن معنى الجوهر أو لازمه المساوي له ما لا يكون في موضوع.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳۴

فنقول اللاكون في الموضوع أعم من اللاكون في المحل لما عرفت أن الموضوع أخص من المحل عند المشائين فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجواهر أعم مما يكون في محل و مما لا يكون فيه إذ كلاهما يندرجان تحت معنى الوجود لا في موضوع.

و كذا العرض و هو ما يكون في موضوع يشمل الحال و المحل عند من جوز قيام العرض بالعرض فيكون أعم من كل منهما بوجه لأن الحال قد يكون عرضا و قد يكون صورة و المحل قد يكون جوهرا و قد يكون عرضا على هذا التقدير.

و إذا ثبت ما ذكرناه فيكون الأقسام الأولية للجوهر على مذهب أولئك القوم خمسه لأنه إما أن يكون في محل أو لا يكون فيه و الكائن في المحل هو الصورة المادية و غير الكائن فيه إما أن يكون محلا لشيء يتقوم به أو لا يكون و الأول هو الهيولى- و الثاني لا يخلو إما أن يكون مركبا من الهيولى و الصورة و هو الجسم أو لا يكون- و حينئذ لا يخلو إما أن يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه و هو النفس أو لا يكون و هو العقل.

و الأجود في هذا التقسيم أن يقال الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثلاثة فهو الجسم و إلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة إما امتدادية أو طبيعية أو جزء هو به بالقوة فمادة و إن لم يكن جزء منه فإن كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس و إلا فعقل و ذلك لما سيظهر من تضاعيف ما حققناه من كون الجوهر النفساني الإنساني مادة للصورة الإدراكية التي يتحصل بها جوهرا آخر كماليا بالفعل من الأنواع المحصلة التي يكون لها نحو آخر من الوجود غير

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۳۵

الوجود الطبيعي الذي لهذه الأنواع المحصلة الطبيعية.

و تحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا و جوده

فصل (٣) في تعريف العرض

هذا المقصد و إن خرج من التقسيم الذي وقع لذي المحل مطلقا إلا أنا نورد هاهنا ما ذكر في تعريف العرض اقتداء بالأقدمين.

فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به

لا كجزء منه و لا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه قيود أربعة فقولنا في شيء لاستحالة وجود عرض واحد في شيئين أو ما زاد عليهما.

أما العدد و معنى الكل و البنية و غيرها

فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا له أمر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض واحدا حقيقيا بل يكفي

جهة وحدة بها يكون الموضوع واحدا كالعشرية فإن موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد و إلا لكانت العشرة عشرات و مجموع الوحدات أمر واحد.

فإن قلت ننقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها.

قلنا لا يلزم أن يكون جهة الوحدة نسبتها إلى الموضوع نسبة العرض الخارج بل ربما تكون مقومة لقوام ما اعتبرت هي معه كحال الوجود بالنسبة إلى الماهية و خصوصا على ما ذهبنا إليه كما مر ذكره سابقا من أن لكل شيء وحدة هي بعينها نحو وجوده الخاص الذي به يتحقق ذلك الشيء و قد سبق أيضا أن الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود لكل شيء صورة ذاته المحصلة به حقيقته الموجودة و بذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي أعيت أذهان الفضلاء عن حلها كما علمت.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۳۶

و أما الإضافات و خصوصا المتشابهة الطرفين

كالتجاور و المقاربة و المعية و الأخوة و غيرها فسيجيء أن كلا من الطرفين سواء كانا متخالفين كالعلية و المعلولية أو القبلية و البعدية أو متماثلين كالتماثل و التجانس مختص بأمر لا يوجد في صاحبه.

و ربما يتوهم أن قولنا في شيء لإخراج وجود الكل في الأجزاء و هو فاسد- لأن وجود الكل في الأجزاء قول مجازي و إنما هو موجود بحسب نفسه في نفسه لا في الأجزاء إذ لو كانت لوجوده نسبة إلى الأجزاء فإما أن يكون وجوده في كل جزء جزء فيكون كل منهما كلا فيكون حينئذ كلات لا كل واحد و المفروض خلافه هذا محال.

و إما أن يكون في مجموع الأجزاء و هو أيضا محال لأنه نفس المجموع لا أنه موجود في المجموع و إلا لكان الشيء موجودا في نفسه و هو محال إذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه فلكل صورة تمامية في أجزائه هي نفس وجود أجزائه جميعا- لا أنه شيء آخر موجود في أجزائه كما ظن و لا أنه موجود في واحد واحد كما توهم.

و من هاهنا ينكشف ما حققناه من أن الصورة النوعية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب و أن التركيب اتحادي فيما له مادة و صورة في الخارج و أن العشرة مثلا صورتها عين جميع الوحدات التي هي مادتها.

فعليك بالتثبت في هذه الأمور من دون تلعثم و تزلزل و أما قولنا غير متقوم به فاحتراز عن وجود ما يحل في المادة و تقومها موجودة بالفعل نوعا من الأنواع- فلا جرم لا يكون عرضا بل صورة جوهرية.

اعلم أن صفات الأمور يكون على أقسام

لأن الموصوف إما أن يكون قد استقرت له ذات متقررة بالفعل أم لا يكون.

فعلى الأول إما أن يكون الصفة التي تلحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم أو مفارق أو ليست تلحقه من خارج بل هو جزء من قوامه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۳۷

و على الثاني إما أن يكون الصفة تلحقه ليتقرر بها ذاته سواء كانت جزأ من معنى ذاته أو ليست جزأ من معنى ذاته أو لا يكون الصفة مما يتقرر ذاته- بل لحوقها يكون لحوق أمر يلحق الشيء بعد تمام تقريره و وجوده بحسب التبعية- لما

يقرره بالذات لحوقا لازما أو مفارقا فالمثال للأول وجود البياض للجسم أو الضحك للإنسان و للثاني وجود النفس للحيوان و للثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بما هو طبيعة امتدادية على الإطلاق و للرابع وجود الصورة للهيولى و للخامس وجود البياض أو التحيز للهيولى.

و أما وجود الفصل للنوع أو للجنس من حيث كون الفصل مأخوذا فصلا- و الجنس جنسا فهو قول مجازي كما مر لأن هذه الأمور إذا أخذت على الوجه المذكور- يكون وجود الجميع واحدا و مقتضى النسبة سواء كانت بفي أو اللام هو الغيرية فذلك مما قد خرج بالقيد الأول و أما أخذ كل من الجنس و الفصل أمرا محصلا بحسب المفهوم و المعنى فيكون نسبة الفصل إلى حد النوع بالدخول في تقرير ماهيته و تحصيل معناه- و إلى الجنس بالدخول في تقوم وجوده و فعلية ذاته كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني.

و منهم من فسر العرض بما يتقوم بشيء متقوم بنفسه

و هو بظاهره فاسد عند من جوز قيام العرض بعرض و إلا لزم كون العرض الذي هو المحل جوهرا و لكن ذلك لم يثبت عندنا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٣٨

و أما الأمثلة التي ذكروها في إثبات قيام عرض بعرض آخر كالسرعة للحركة و الاستقامة للخط و الشكل للسطح و النقطة للخط و الخط للسطح فمحل تأمل لأن جميع هذه الأوصاف نسبتها إلى الموصوفات بها من الأعراض أشبه بنسبة الفصول إلى الأجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الأعراض إلى الموضوعات.

و العجب أن الشيخ الرئيس ممن جوز قيام العرض بعرض آخر و قال ليس بمستنكر.

و احتج عليه بالأمثله المذكورة مع أنه قد صرح بأن الاستقامة و الاستدارة من فصول الخط و السطح و هو أيضا قد قرر أن مناط الفرق بين الحال عرضا في شيء أو مقوما هو جواز تحصل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الأمر الحال و مقابلة عدم جواز تحصله كذلك فإن كان الأول فالحال عرض و المحل موضوع و عرض- و إن كان الثاني فهما صورة و مادة أو فصل و جنس.

فعلى هذا لا شك أن الحركة لا يمكن وجودها إلا مع حد من السرعة و البطء- و لا شك أن الحركة السريعة مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها و نوعيتها بحيث إذا لوحظت معراة عن مراتب السرعة و البطء- يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبتها من السرعة بعد تمام حقيقتها بل إنما يتم بشيء من حدود السرعة و البطء فيكون هي من الفصول المقومة للموصوف لا من الأعراض المتقومة به.

و احتج الشيخ أيضا بقوله هذه الأعراض تنسب إلى الوحدة و الكثرة و هذه كما سنبين لك كلها أعراض.

و أقول إنك قد علمت في مباحث الوحدة و الكثرة ضعف ما ذكره هو و غيره في عرضية الوحدة و دريت أن وجود كل شيء هو وحدته و تشخصه و الوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه بالوجود بل وحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض و كذا وحده الجوهر جوهر كوجوده و ليست الكثرة إلا الوحدات

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ٢٣٩

و حكمها في الجوهرية و العرضية حكم الوحدات.

و ربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بأن معناه المتقوم لا بما يحل فيه.

و قد ذهل أن المعنى المجازي للألفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية.

و أما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء في الكل و وجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و من وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان و من وجود كل من المادة و الصورة في المركب- فإن كل واحد من هذه الأمور موجود في شيء هو جزء منه و وجود العرض في الموضوع ليس كذلك.

و أما قولنا لا يمكن قوامه دون ما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته إلا في محل و من حيث شخصيته إلا في ذلك المحل المعين و بهذا يقع الامتياز بين وجود العرض في موضوعه و بين وجود الجسم في الزمان و وجوده في المكان و وجود الشيء في الغاية و الغرض ككون النفس في السعادة و كون المادة في الصورة و ذلك لجواز مفارقة هذه الأشياء عن ما ينسب إليها بفي بحسب الطبيعة فلو كان في شيء منها امتناع مفارقة فهو لأمر خارج عن ذاته و عن نحو وجوده الخاص كلزوم الكواكب في فلكه و لزوم المحوي من الفلك في حاوية فهو لا يقتضي العرضية.

ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق و زمان مطلق و عدم مفارقة الإنسان- لا عن غاية مطلقة و عرض مطلق لا يوجب كون المنسوب إليه موضوعا و ذلك لأن معنى عدم القوام دون ما هو فيه كما مر هو أن الشيء بطبيعته يقتضي محلا و بشخصيته يقتضي محلا شخصيا و الأمور الكلية لا وجود لها من حيث كليتها في الخارج و ما لا وجود له يستحيل أن يوجد فيه شيء آخر في الخارج و كلامنا في أن العرض في الموضوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۰

بحسب الوجود الخارجي لا بحسب الوجود الذهني على أن في الحكم بأن كل جسم يستدعي مكانا عاما أو خاصا مناقشة لاستحالة كون المحدد ذا مكان و تبديل لفظ المكان بالحيز لا يفيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز- إذا أريد منه غير المكان كالوضع و المحاذاة و كذا في كون كل جسم في زمان- على طريق اللزوم المستوعب للأزمنة و الآنات جميعا كما هو شأن العرض بالقياس إلى الموضوع محل نظر و ذلك لأن الجسم عند حصوله في الآن لا يكون في زمان.

فإن قلت لو صح وجود الجسم في آن فهو عند كونه فيه إما متصف بالحركة أو بالسكون إذ لا يمكن خلوه عنهما جميعا و الاتصاف بكل منهما يقتضي مقارنة الزمان لأن كلا منهما زماني فيلزم كون الجسم مقارنا للزمان عند كونه مفارقا عنه و هو محال.

قلت يمكن الجواب عنه بوجهين- الأول أن نختار الشق الأول و نقول إن الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات المفروضة في زمان حركته بأنه متحرك أي متصف بالحركة و هذا بحسب المفهوم أعم من أن يكون حركته واقعة في نفس ذلك الآن أو في الزمان الذي هو حد من حدوده فإن قولنا هذا الجسم متحرك في الآن أو متصف بالحركة في الآن يحتمل وجهين- أحدهما أن قولنا في الآن يكون قيدا و ظرفا للاتصاف بالحركة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۱

و ثانيهما أن يكون قيدا و ظرفا لنفس الحركة لا للاتصاف بها.

فالأول لا يستدعي أن يكون وجود الحركة في الآن و لا السكون و إن كان معناه سلب الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا و ذلك لأن نفي الحركة في الآن إذا كان قيدا للمنفي أي الحركة لا يستلزم أن يكون النفي و الرفع فيه حتى يلزم منه كون السكون في الآن لأن رفع المقيد إما برفع ذاته المقيدة أو برفع قيده فيكون رفعه أعم من رفع كل منهما و العام لا يوجب الخاص فيجوز أن يتحصل رفع الحركة في الآن بوجود الحركة لا في الآن بل في الزمان الذي هو طرفه لصدق رفع الحركة في الآن عليه.

و الثاني أن الترديد غير حاصر لجواز أن لا يكون الجسم متحركا في الآن و لا ساكنا في الآن لأن ارتفاع النقيضين أو ما يساوقهما و إن استحال عن نفس الأمر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الأمر و حيثية من حيثيات الواقع و حد من حدود الأمر الواقعي فكما أن زيدا الموجود مثلا في الأرض لا يكون في السماء متحركا و لا ساكنا و مع ذلك فهو إما متحرك أو ساكن في الواقع إذ الواقع أوسع و أشمل مما ذكر.

فإن قلت إن الأجرام الكوكبية إبداعية الوجود عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن أمكنتها الخاصة فيكون أعراضا لصدق قولنا الموجود في موضوع لا يمكن مفارقته عنه.

قلت قد علمت أن استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لأجل أن تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الأجرام فإن تشخص كل منها بذاته و بأمور

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۲

متقرر في ذاته لا بحصوله في مكانه و ذلك لأن نوعها مقصور على شخصها في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها و حصولها لتلك الأحياز تابع لتشخصها و نحو وجودها.

فإن قلت ما ذكرتم غير جار في مواد الأجرام الفلكية فإنها موجودة في صورها و صورها متحصلة القوام و ليست المواد جزأ منها و لا يصح قوامها دون ما هي فيه أعني الصور.

قلت قد تفصى بعض الفضلاء عن هذا الإشكال بقوله لا نسلم أن المادة يصح أن يقال إنها في الصور لأنا ذكرنا أن معنى في هو أن يكون ناعتا للمحل و المادة لا تنعت الصورة بل الأمر بالعكس انتهى قوله.

و هو في غاية السقوط فإن المراد من قوله لا يصح أن يقال إن كان مانعا لفظيا فهو غير مجد في تحقيق الحقائق و إن كان مانعا معنويا فهو غير ثابت مما ذكره لما سبق أن مجرد الناعتية لا يصلح أن يكون رسما للحالية سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة و يقال له حمل على أو اشتقاقا و يقال له وجود في.

ثم إن أريد بالناعت التابع للشيء في الوجود فيكون الهيولى حريا بهذا المعنى لأنها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا وجه لما ذكره من التعكيس- بل الحق في الجواب أن يقال إن الهيولى أمر مبهم الوجود بالقوة إنما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى أن الصورة بنفسها نحو وجود الهيولى بخلاف العرض لأن له وجودا تابعا لوجود موضوعه لا أن وجودها بنفس الموضوع.

و بالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه و معنى الهيولى هو الموجود بشيء متقوم بنفسه.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۳

و بعبارة أخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع و وجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوعة و بين المعنيين فرقان واضح.

و اعلم أن بين العرض و الهيولى مشاركة في خسة الوجود و ضعف الحقيقة

و لكل منهما فضيلة على الآخر و دناءة بوجه آخر أما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع و أما دناءته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع- ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة.

و أما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع و أما دناءتها فلكونها مبهمة الذات غير متميزة الوجود

فصل (۳) في رسم الجوهر و هو الموجود لا في موضوع

قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود بوجه لا انتفاض لطرده بالواجب تعالى- و لا لعكسه بالصور المعقولة للذهن عند من ذهب إلى أنها قائمة بالذهن على وجه الحلول.

و أما على ما ذهبنا إليه من أن الصور الجوهرية الخيالية غير مرتسمة في الخيال و لا العقلية مرتسمة في العقل بل العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسية يتحد بصورها الخيالية و الحسية فلا إشكال.

و اعلم أن لنا منهجا آخر في دفع الإشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن و هو أن عنوانات الأشياء التي تحصل بأنفسها في الذهن لا يلزم أن يكون كل منها فردا لنفسه فالذي في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في الموضوع و كذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد نام حساس و لا يلزم أن يكون مفهوم الجوهر فردا لنفسه و لا أيضا معنى الحيوان فردا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۴

لنفسه حتى يكون ذلك المعنى مما يصدق عليه جسم ينمو و يحس و يتحرك بل الذي يلزم من وجود معاني الأشياء في الذهن أن يكون كل من تلك المعاني متضمنا لما يدخل في معناه و يحمل هي عليه حملا ذاتيا أوليا و لا يلزم أن يكون هي صادقة عليه محمولة له حملا عرضيا متعارفا.

فإذا تقرر هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر و فردا للعرض- كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوما للجزئي و فردا للكلي.

و اعلم أيضا أنه قد سبقت الإشارة إلى أنه إذا أطلق لفظ مشتق كالموجود و الواحد و الكاتب مثلا من غير تقييد بشيء أصلا فحينئذ يتصور معناه على وجهين- أحدهما أن يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا أو واحدا أو غيرهما- حتى ينحل معنى المشتق إلى معروض و عارض و نسبة بينهما فأريد بالواحد مثلا إنسان موصوف بأنه واحد ففيه معنى الإنسانية و معنى آخر يغايره هو معنى الواحد- و نسبة بينهما بالمعروضية لأحدهما و العارضية للآخر.

و ثانيهما الأمر البسيط الذي لا يقبل التحليل بعارض و لا معروض و لا نسبة إلا بمجرد الاعتبار و الفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد لست أقول أن بداهة العقل يحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فإن الحكم بوجود كل منهما لا يتأتى إلا بحجة و برهان بل الغرض أن مفهوم اللفظ عند الإطلاق لا يأبى

عن إرادة شيء من هذين المعنيين عنه و هكذا الحال في لفظ الموجود فإنه يحتمل المعنيين اللذين أشرنا إليهما أعني البسيط و المركب لكن المراد هاهنا هو المعنى المركب بقرينة أن الكلام في تعريف الأمر الذي من الأجناس العالية و المفهومات و الوجود بالمعنى البسيط ليس كذلك.

و قد علمت فيما سبق أن ما يعرضه الكلية و العموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود و الشيئية فإنهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة الوجود لتعاليها عن أن يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها.

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۵

و الذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنها لها و هو حكاية الوجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود أو الموجود يعرضه العموم و الكلية كسائر الأمور الذهنية.

فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع أنه ماهية كلية حق وجودها أن لا يكون في موضوع فإن وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ لآثاره المخصوصة و منشأ لأحكامه المعينة المتميزة بها عن غيره فالوجود الذي نسب إليه هو ما لا يكون في موضوع فإذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية وجدت فيها بنحو آخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به ماهيتها و حال جوهريتها لجواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة و نشئات مختلفة.

كيف و قد ترى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا بوجود استقلالي تجردي- و أخرى موجودا بوجود مادي كالعلم و القدرة المشتركين بين الملك و الحيوان- و كذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعي محفوظ عن الخلل و أخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات و العنصريات و جسمية الفلك في القوة و الشدة كما قال تعالى- **وَ جَعَلْنَا السَّمٰاءَ سَقْفاً مَحْفُوظاً** و قال **وَ بَنَيْنٰا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِدٰاداً** و قال في حق الأرض و ما يتركب منها **كُلُّ مَنْ عَلَيْهٰا فٰانٍ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**.

و أما الفناء و الموت العام للجميع فهو ضرب آخر من العدم غير الفساد و هو المشار إليه في قوله تعالى **وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ**.

فالمعاني الجوهرية و إن كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها أنها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون جوهرا بهذا المعنى.

و أما الباري جل ذكره فهو مقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه

الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۶

قيوما بذاته لا بنحو خاص من الوجود.

هذا إذا كانت الجوهرية حال الماهية.

و أما إذا كان المراد به الوجود الجوهري فامتيازه عن الواجب بالإمكان و الوجوب و النقص و الكمال و المراد بالنقص أنه وجود محدود بحد لا يتجاوزه و به يغاير الكم و الكيف و غيرهما من المقولات و أشياء أخرى و الواجب جل ذكره لا يحد بحد و لا ينتهي إلى غاية بل غاية الأشياء محيط بالكل.

و **هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبٰاطِنُ** و هو **بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**.

و أما امتيازه عن وجودات الأعراض حتى عن وجود المعاني الجوهرية في الذهن كما هو رأيهم من أن تشخصاتها بنحو الحلول فيه فبالاستغناء عن الموضوع له و عدم الاستغناء لها فأتقن ما علمناكه فإنك لم تجد في الكتب المتداولة على هذا الوضوح و الإنارة

فصل (٤) في أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل الجنس أم لا

اعلم أن أكثر الحكماء على أن حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم المقول في جواب ما هو بحسب الشركة و الأقلون على أن حمله كحمل اللوازم الخارجة و ربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة- أولها أن الوجود داخل في معناه و هو خارج عن الماهيات و سلب الموضوع أيضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من الحقائق من الأعدام و السلوب و المركب من الخارج خارج فالجوهر مفهومه خارج عن كل ماهية حقيقية.

و ثانيها أنه لو كان جنسا لكان الواجب لاشتراك الجوهرية بينه و بين غيره مركبا من جنس و فصل.

و ثالثها أنه لو كان جنسا لكان العقول و النفوس لاشتراكها مع الأجسام في

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۴۷

الجوهرية غير بسيط الحقيقة فيكون الصادر الأول عن الواحد الحقيقي كثيرا و به ينهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الأحدية.

و رابعها أنه يتفاوت صدقه على المبدع و الكائن و المجرد و المادي و البسيط و المركب بالتقدم و التأخر و كذا بالأولوية و عدمها فإن جوهر العالم الأعلى أولى بالجوهرية من السفليات و الجوهر الصوري أولى بالجوهرية من الجوهر الهيولى.

و خامسها أن كليات الأجسام مساوية لجزئياتها في المعنى و الماهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت مساوية لها فيها و هو ضروري البطلان.

و أما بيان الخلل في هذه الوجوه ففي الأول بما مر مرارا من الفرق بين الموجود بما هو موجود مجردا عن الموضوع و بين ما من شأنه أن يكون موجودا بلا موضوع- و أن أحدهما عارض للماهيات كلها و الآخر يصلح لأن يكون مقوما لبعضها.

و في الثاني أيضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الأول.

و في الثالث ينحل العقدة فيه بوجوه- الأول أن المعلول الأول بسيط الذات في الخارج فيصح صدوره الخارجي عن الذات الأحدية الثاني أنه عند التحليل و من حيث اعتبار التركيب العقلي يحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس و لا استحالة في أن يكون تأثير المؤثر في الفصل أقدم من تأثيره في الجنس تقدما عقليا.

و في الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء أن التقدم و التأخر في شيء إما أن يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء أو في مفهوم آخر.

فالأول كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود لكون وجود الجوهر علة و متقدما و وجود العرض القائم به معلولا و متأخرا فمعنى الجوهر ليس من حيث كونه معناه علة لمعنى العرض بل وجود أحدهما سبب لوجود الآخر فيكون

الجوهر بوجوده سببا للعرض بوجوده.

و الثاني كتقدم بعض أنواع الجوهر على بعض آخر أو بعض أفراد نوع

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۸

واحد منه على بعض آخر فإن تقدم الأب على الابن ليس في معنى الإنسانية حتى يكون حد الإنسانية للابن أي حمله عليه متوقفا على ثبوته و حمله على الأب بأن يكون جاعل جعل الإنسانية للابن قبل أن جعل الإنسانية الابن.

كيف و قد ثبت أن لا تأثير للجعل في نفس الماهيات فكيف يكون ماهية بعضها سببا لماهية آخر متقدمة عليها بل الحق أن صدق الإنسان عليهما بالسوية بل صدق جميع الماهيات على ذوات الماهيات بالسوية كما مر تحقيقه.

و أما وجودها الزماني أو غير الزماني ففي بعضها قبل و في بعضها بعد فالوجود في الأب قبل الوجود في الابن قبلا بالزمان و كذا الحال في التقدم الذاتي بين العقل و الجسم و في نسبة الهيولى و الصورة إلى ما يتركب منه فإن الجزء الخارجي للجوهر كالهيولى للجسم ليس سببا لكون المركب كالجسم جوهرا لكون الجسم لذاته جوهرا من غير سبب و لا اشتراط للهيولى و الصورة في حمل الجوهرية على الجسم- و لا جوهرية شيء منهما في أنهما جوهرية سببا لجوهرية جوهر ما سواء كان جسما أو غيره.

لست أقول في كونه جوهرا موجودا إذ فرق بين كون الهيولى و الصورة- أخلق بالموجود من حيث هو موجود من الجسم و بين كونهما أخلق بالموجود لا في موضوع بالمعنى الذي علمت مرارا من الجسم و هذا كالعدد في كونه كمية منفصلة- لا تقدم للجزء منها على الكل و إنما تقدم الجزء كالخمسة على الكل كالعشرة في الوجود و هو خارج عن معنى الكمية المنفصلة.

هذا ما ذكره الحكماء في مثل هذا المقام و قد مر تحقيق التشكيك فيما سبق منا فتذكره و سنزيدك بيانا في الفصل التالي لهذا الفصل لإثبات الجواهر الأولى و الثانية و ما بعدها.

و أما الخامس فكليات الجواهر جواهر بالحمل الأولى لا الشائع الصناعي- و سنعيد القول في بيانه بزيادة توضيح.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۴۹

بحث و كشف

و ربما يوجد في كلامهم الاستدلال على كون كليات الجواهر جواهر بوجوه ثلاثة سموها براهين.

الأول أن معنى الجوهر الذي جنسوه كون الشيء بحال متى وجد في الخارج كان مستغنيا عن الموضوع كما سبق و لا شك أن الصور الكلية الذهنية بالصفة المذكورة فيكون جواهر.

و الثاني أن الكليات تحمل على الجزئيات التي لا شك في جوهريتها بهو هو و لا شيء من الأعراض مقولة عليها كذلك فلا شيء من كليات الجواهر بأعراض و كل ما لم يكن بعرض كان جوهرا فكليات الجواهر تكون جواهر و هو المطلوب.

و الثالث أن جوهرية الشخص إن كان لهويته الشخصية وجب أن لا يكون ما عداه من الأشخاص جوهرا و إن لم يكن لشخصيته بل لماهيته وجب أن يكون الماهية جوهرا فيكون الماهية الكلية جوهرا و هذه الوجوه الثلاثة كلها سخيفة

عندنا- و هي أشبه بالمغاليط منها بالبراهين.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۰

أما بيان الغلط في الوجه الأول فلأنا لا نسلم أن ماهية الجوهر المعقولة في الذهن مما يصح و يمكن له الخروج عن الموضوع الذي هو الذهن و الاستغناء عن ما يقوم به- كيف و الكلي من الجوهر موجود في الموضوع الخارجي الذي هو الذهن و هو محل مستغن عن الحال فيكون عرضا لكونه علما يعلم به معلومه.

نعم معلومه جوهر و هي الماهية المطلقة لا بشرط كونها معقولة أو محسوسة فهاهنا مغالطات و اشتباهات.

أحدها الخلط بين الاعتبارين المذكورين في مبحث الماهية و هما أخذ الماهية كلية و معقولة تارة و أخذها مطلقة و لو عن هذا الإطلاق تارة أخرى و هو المراد بالكلي الطبيعي الذي وقع الاختلاف في أنه موجود بعين وجود الأشخاص أم لا بل إنما وجوده بمعنى وجود أشخاصه فنشأ الغلط من اشتراك لفظ الكلي بين المعنيين.

و ثانيها الخلط بين كون الشيء نفس ماهية الجوهر أو كونه ذا ماهية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۱

جوهرية.

و الحق في كليات الجواهر الذهنية هو المعنى الأول دون الثاني فإن مفهوم العقل الأول ليس ذا العقل الأول و مفهوم القائم بنفسه ليس قائما بنفسه و هذا بعينه هو الغلط في سوء اعتبار الحمل و الخلط بين معنيي الحمل الأولي و الصناعي.

و ثالثها الاشتباه بين العلم و المعلوم و هما ليسا بواحد في جميع المواضع و في جميع الأحكام فإن العلم بالممتنع ليس ممتنعا و العلم بالمعدوم ليس معدوما.

و رابعها الاشتباه بين الموجود الذهني و الموجود في الذهن و ليس كل ما يوجد في الذهن يكون وجوده ذهنيا فإن القدرة و الشجاعة الموجودتين في القادر و الشجاع من صفات نفسهما و النفس ذهن و صفة الذهن موجودة فيه فهي ليست ذهنية بالمعنى المقابل للوجود المتأصل و إن كانت موجودة في الذهن فقدرة القادر و شجاعة الشجاع موجودتان بوجود أصيل في الذهن فكذلك الكلي المعقول من الجوهر موجود خارجي من عوارض النفس و هو بعينه جوهر ذهني أي عنوان مأخوذ من الجوهر موجود في النفس من غير أن يصدق عليه معنى الجوهر صدق الطبيعة الكلية على فردها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۲

فالذي يستصح به مذهب جمهور القوم من الحكماء أن كليات الجواهر أي معقولاتها التي في الذهن ليست بجواهر بالحمل الشائع.

اللهم إلا أن يراد بها المعقولات القائمة بذواتها كما هو مذهب أفلاطون و الأفلاطونيين.

و أما بيان سخافة الوجه الثاني فلأنا لا نسلم أن الكليات بما هي كليات- محمولة على الجزئيات بل هي بهذه الحيثية

مباين الوجود لوجود الجزئيات.

لأن وجودها وجود عقلي و الجزئيات قد يكون وجودها وجودا ماديا فلا يكون هي محمولة عليها بأنها هي هي إذ الحمل هو الاتحاد بين الطرفين في الوجود.

فإن قيل أ لم يكن الكلي محمولا على معنى الإنسان مثلا و الإنسان محمول على زيد و عمرو فيكون الإنسان الكلي محمولا على أشخاصه فإذا كان زيد جوهرا في ذاته كان الإنسان الكلي أيضا جوهرا فالكلي من الجوهر جوهر.

قلنا في هذا الكلام مغالطة فإن الإنسان المذكور في الحكمين أعني قولنا زيد إنسان و الإنسان معقول ليس أمرا واحدا بالمعنى و الحيثية فلم يتكرر الأوسط و لو كان مثل هذا الاستدلال صحيحا لكان الجزئي كليا و النوع جنسا فإن الإنسان يحمل على زيد بهو هو و الكلي يحمل على الإنسان بهو هو- فيكون زيد كليا و هو ممتنع و كذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الإنسان فيكون الإنسان جنسا و هو محال.

و أن مثل هذه الأقيسة معدود في باب المغالطات في كتب المنطق و منشؤها الخلط بين الأحكام الذهنية و الخارجية من جهة أخذ الوسط في الصغرى من وجه و في الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيهما بمعنى واحد ذاتا و اعتبارا.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۳

و بالجملة فقوله الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية إن أراد من الكلي مفهوم الكلي و هو الكلي المنطقي و معروضه بما هو معروضه أو مجموع المعروض و العارض على وجه التقييد فغير صحيح و إن أراد منه نفس الماهية التي من شأنها أن تكون معروضة للكلية أي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر- و هي التي يقال لها الكلي الطبيعي فليس المبحوث عنه هاهنا هو الكلي بهذا المعنى- لأن البحث في أن الصورة المعقولة من الجوهر بما هي صورة معقولة هل هي جوهر أم عرض.

و أما سخافة الوجه الثالث فلأن الوسط و هي الماهية لم يتكرر في الجانبين بمعنى واحد فإن جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة أنها لماهيته الإنسانية لكن لا نسلم أن الماهية المعقولة منه جوهر بل اللازم منه أن الماهية المطلقة أعم من أن تكون محسوسة أو معقولة ماهية جوهر أي ماهية أمر وجوده لا في موضوع فاللازم منه أن يكون بعض أفرادها أعني المحسوسات الخارجية جواهر إذ المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المحمول في بعض الأفراد.

فثبت في هذا المقام و لا تكن من الخالطين و لنرجع إلى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الأفراد الخارجية أم عرضا لازما

ظنون و إزاحات

إن لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما للأنواع المتدرجة تحته.

فلنورد كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الواقع فيه.

فالوجه الأول

أن الجوهر لو كان جنسا للأنواع الداخلة فيه لوجب أن يمتاز بعضها عن بعض بفصول.

و تلك الفصول إما أن تكون في ماهياتها جواهر أو لا يكون فإن لم تكن كانت أعراضا و ذلك محال لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين أن يكون جوهرا.

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۵۴

فقول الجوهر عليها إما أن يكون قول الجنس أو قول اللوازم.

فإن كان الأول يحتاج الفصل إلى فصل آخر و يتسلسل.

و إن كان الثاني فهو المطلوب و قول هذا مختل بوجوه- و أما أولا فلأنا نختار أن فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته و لا يلزم من هذا أن يكون عرضا إذ المعتبر في تقسيم الممكن إلى الجوهر و العرض هو الأمر المتأصل في الوجود المتميز الذات عن غيره و مفهوم الفصل البسيط و كذا الجنس القاصي ليس كذلك إذ ليس ذا ماهية تامة الذات.

و أما ثانيا فنختار أن فصل الجوهر جوهر و لا يلزم منه أن يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى يحتاج إلى فصل آخر و لا أن يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر.

بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الأمر و إن لم يكن جوهرا في مرتبة ذاته من حيث هي هي و لا يلزم من ذلك أن يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت من جواز خلو بعض مراتب الشيء من ثبوت المتقابلين كما أن زيدا ليس من حيث إنسانيته موجودا و لا يلزم منه أن يكون من تلك الحيثية معدوما- و إلا كان ممتنع الوجود و كذلك ليس زيد من حيث ماهيته متشخصا و لا يلزم منه أن يكون كليا في ذاته.

و بالجملة ما يقال إن الفصل من عوارض الجنس أو الجنس من عوارض الفصل- أو الوجود من عوارض الماهيات فليس المراد بالعروض في هذه المواضع و أمثالها

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ۲۵۵

هو العروض بحسب الوجود بمعنى أن يكون للعارض وجود غير وجود المعروض- بل هذا النحو من العروض إنما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود واحد.

فإذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع و لكن لا يدخل معنى الجوهر في حده و لا يلزم من ذلك أن يحتاج إلى مميز آخر لأجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه و مع الأنواع الأخر في معنى الجوهرية لإمكان أن يمتاز بنفسه و ذاته عن النوع الذي يقومه و يميزه بالجزئية و الكلية و بالبساطة و التركيب و عن الأنواع التي يميز عنها بالمخالفة التامة و المباينة الكلية ذاتا و وجودا.

و أما ثالثا فبأن التحقيق عندنا كما لوحنا إليه أن حقائق الفصول البسيطة- هي الوجودات الخاصة للمعيات و الوجود بنفسه متميز و بحسب مراتبه في الشدة و الضعف و الكمال و النقص يتحصل الماهيات و يمتاز بعضها عن بعض كما علمت و سينكشف لك هذا المقصد أي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث الصور النوعية إن شاء الله تعالى.

و أما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس إذ لو صح ما ذكره يلزم أن لا يكون شيء من الأشياء جنسا لما تحته كالحيوان مثلا فإن فصله الذي يتحصل منه نوع حيواني إن في كان حد ذاته حيوانا فيجب أن يمتاز من سائر الأنواع الحيوانية بفصل آخر و إن لم يكن حيوانا فيلزم أن يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان- فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه.

و الحل في الجميع أن جنسية الجنس لا يقتضي أن يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا أو فصلا محصلا بل الأجناس كلها عرضيات بالقياس إلى الفصول البسيطة القاصية لكن يجب أن يعلم أن عارضية الجنس للفصل ليس بحسب الوجود كما ينساق إليه بعض الأفهام القاصرة و منه ينشأ أمثال هذه الأغاليط بل على

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۶

نحو عروض الماهية النوعية للتشخص و العجب عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر- الذي هو الجنس عرضيا للفصول الجوهرية مع أنه مصرح به في عدة مواضع من الشفاء و النجاة و غيره.

و أما خامسا فإن الذي ذكره في إبطال الشق الثاني و هو قوله لأن العرض قوامه بالجوهر و ما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فيه نوع من الالتباس إذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر و عرض يقوم بذلك الجوهر لم يلزم فيه كون المقوم للشيء ما يتقوم به فإن الجوهر المتقوم بذلك العرض و هو المركب غير الجوهر المقوم له و هو البسيط كما لا يخفى و هذا الاحتمال و إن لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على فساد احتجاجه.

و الوجه الثاني

من الوجوه التي أعتقدها و أعتمد عليها أن النفس الإنسانية جوهر مجرد قائم بنفسه و يستدل على أن علمها بنفسها لا يمكن أن يكون مكتسبا و الحكماء اتفقوا على ذلك و إذا كان كذلك فلو كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب أن يكون العلم بجوهريتها حاصلا دائما و يكون علما أوليا.

أقول و الحق في الجواب عن هذا الإيراد أن يقع الاستمداد فيه من بعض الأصول منا التي سلفت في مبحث الماهية و غيره من كيفية اندراج النفس و سائر البسائط الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار و عدم اندراجها باعتبار آخر و من أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۷

قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى و بمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع و هو بأحد المعنيين يصلح لأن يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها طبيعة الوجود.

و بمعنى آخر ليس إلا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها و على تلك الماهيات و من أن المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود المعلوم و هويته دون مفهومه و ماهيته الكلية و من أن النفس و سائر البسائط الصورية وجودات متفاوتة الحصول.

فحينئذ نقول إن النفس الإنسانية بل كل صورة نوعية حيوانية و غير حيوانية- أمور بسيطة و وجودات مختصة لا يمكن العلم بخصوصياتها إلا بحضور هوياتها في أنفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره المعترض و سلمه فيجوز حضورها و شهودها له مع غفلته عن كل معنى كلي فضلا عن الأمور النسبية و السلبية.

و يمكن الجواب عنه بوجه آخر أنسب للطريقة المشهورة و هو أن معنى الجوهر المشهور عنوان لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع و مفهوم الموجود عرض عام للكل و مفهوم قولنا لا في موضوع سلب مضاف و المركب من العرض العام و سلب شيء لا يكون جنسا للحقائق الخارجية- بل الجنس هو

الطبيعة البسيطة المشتركة بين الجواهر و لا يمكن التعبير عنها إلا بأمور عرضية خارجة عنها فيكون المجموع رسما لها إلا أنها لما كانت عنوانا لها و مرآة لملاحظتها أقيمت مقام الحد.

فإذا تقرر هذا فنقول إن النفس على تقدير كونها مندرجة تحت مقولة الجوهر- اندراج النوع تحت الجنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الأمر البسيط فحينئذ لا يلزم عند تصور النفس ذاتها بذاتها حضور مفهوم الجوهر أعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لهما- و لا يلزم العلم بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع إلى ذاته يجد ذاته

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۸

حاضرة عنده مع جواز سلب كل أمر عنه فإذا ظهر له أن هذه الحالة يسمى في عرف الحكماء بالجوهرية و أن الموصوف بها إذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا و كان الجوهر ذاتيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا و من توقف في كون نفسه جوهرا أو عرضا فذلك إما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر أو لعدم تهذيبه و تلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده أو لاستغراقه فيما يشغل سره و يحجبه عن درك الحق و مثل هذه الحجب و الغفلات واقع لأكثر الخلق لاشتغالهم بما يلهيهم عن تذكر ذواتهم و مقوم ذواتهم و ما ينسيهم أنفسهم و يحول بين المرء و قلبه كما أشار إليه تعالى في كثير من آيات الكتاب المبين.

و مما يجب أن يعلم أيضا أن النفس الإنسانية في أول تكونها ليست مفارقة القوام عن البدن بالفعل بل لها استعداد القوام بنفسه و الاستغناء عن المحل و المفارقة عن المواد عند استكمالها بإدراك العقليات و تصفيتها عن الكدورات و ليست هذه الحالة لكل أحد بل الذي يدعى أن لكل إنسان أن يلاحظ نفسها كأنها فارقت الأجسام و الأوضاع و الأمكنة و الحركات و الأزمنة في معرض المنع بل الظاهر أن أكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة و لا يتيسر لهم تجريد النظر إلى ذاتهم و تلخيصها عن الزوائد لانغمارها في ظلمة بحر الهيولى و غسق ليل الطبيعة

و الوجه الثالث

من الوجوه المعتمد عليها عنده أن لكل ماهية جوهرية يتصور أمور ثلاثة استغناؤها عن الموضوع و كون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود- و الماهية التي عرضت لها هذه العلية.

فإن أريد بالجوهر المعنى الأول فلكونه معنى سلبيا لا يصلح للجنسية و إن فسر بالثاني لم يكن ذلك أيضا معنى جنسيا لأن العلية حكم من أحكام الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فإن الشيء ما لم يتحقق ماهيته استحال أن يصير علة بالفعل لشيء من الأشياء على أن عليه العلة ليست أمرا ثبوتيا فضلا عن أن يكون معنى جنسيا- و إن فسر بالثالث فنقول من الجائز أن يكون معروض هذه العلية في كل جوهر هو

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۵۹

خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما و في العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه و فيه بحث.

أما أولا فلأن ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية- فالحيوان لا شبهة لأحد في أنه جنس طبيعي لأنواع الحيوانات و ما ذكره في معناه ليس إلا الإدراك و التحريك الإرادي مع الجسم النامي و هو أيضا مما يدعى فيه الجنسية- و معناه مؤلف من الجسمية و نوع من الحركة كالتغذية و التنمية و التوليد و الجسم أيضا قيل إنه جنس للأجسام يوجد في حده الجوهر القابل و شيء من هذه المعاني غير صالح لأن يكون جنسا أو ذاتيا للأنواع الجسمية و الحيوانية لأن كلا منها إما معنى نسبي أو سلبي و مع ذلك الأمر غير مشتبة على ذي الحدس الصحيح و القلب السليم لأن المراد مبادي هذه الأمور و كذا حال الفصول كلها لأنها أمور بسيطة عبر عنها بلوازمها و آثارها.

فما من فصل إلا و قد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية أو استعدادية كالحساس و الناطق فإنهما فصلان مقومان للحيوان و الإنسان و قد فسر الأول بالإدراك مطلقا و الإدراك الجزئي و الثاني بإدراك الكليات و الإدراك أمر سلبي عند بعضهم و إضافة عند بعض آخر و هما خارجان من الحقائق المتأصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة و الحل في الجميع أن المقصود من هذه المعاني مباديها الخارجية و موصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه اللوازم.

و لست أقول المبادي و الموصوفات من حيث كونها مبادي أو موصوفات- حتى يعود الكلام بأن مقوماتها أمور نسبية إضافية و لا يمكن دخول الإضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار إليها بهذه النعوت و الأوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق حقيقتها و لأجل ذلك صيرت عنوانا لذواتها و أقيمت مقام الحدود لها.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۲۶۰

و أما ثانيا فلأن الشقوق التي ذكرها غير حاصرة لجواز أن يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث إذا وجدت يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع كما علمت و هذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج أو في الذهن- و سواء كانت محققة الوجود أو مقدرة.

و أما ثالثا فلأن ما ذكره من تجويز اشتراك الأمور المخالفة في أمر واحد- لازم غير صحيح من كل وجه إذ قد أقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في أمر واحد و كذا يستحيل اشتراك المتخالفات في أمر لازم- لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره إلا لمقوم جامع إذ كما يستحيل استناد معلول واحد شخصي إلى علتين مستقلتين و كذا استناد معلول نوعي إلى طبيعتين مختلفتين إلا من جهة اشتراكهما في أمر ذاتي كما علم في موضعه- كذلك يمتنع أن يكون لأشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منهما بنفس ذاته إلا لجامع ذاتي و هاهنا كذلك فإن جميع الماهيات الجوهرية تشترك في أمر واحد حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الأمور الخارجة و هو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع.

فهذا المعنى إما مقوم مشترك لها أو لازم لأمر مقوم لها مشترك بينها فيكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۲۶۱

جنسا لإحالة العقل السليم أن يعرض أمر واحد لأمور كثيرة مختلفة لذواتها بلا جهة واحدة في ذواتها جامعة لمعانيها بحسب أنفسها.

و أما رابعا فغاية الأمر فيما ذكره احتمال أن لا يكون مفهوم الجوهر جنسا لما تحته مع اشتراكه بينها كما دل عليه قوله و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك و أين هذا من الدليل المعتمد عليه على أن قول الجوهر على ما تحته قول عرضي خارج.

و أما خامسا فلا يخفى أن كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض إذ قد سلم أن معنى الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جواز أن يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لأمر ذاتي مشترك بينها ثم قال و إذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك أمر مشترك- فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع أن أدنى مراتبه أن يكون وصفا مشتركا فيه.

الوجه الرابع

أن الماهية التي يقال عليها إنها جوهر إما بسيطة و إما مركبة أما البسيط فغير داخل تحت جنس و إلا لاحتاج إلى ما يميزه عن النوع الآخر فيكون مركبا و قد فرض بسيطا هذا خلف.

فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر و ليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا و أما المركب ففيه أجزاء بسيطة و كل واحد منها إما غني عن الموضوع أو ليس غنيا عنه فإن لم يكن كان مقومات الجوهر أعراضا و المتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا و قد فرض جوهرا هذا خلف.

و إن كان تلك الأجزاء جوهرا و ليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته أصلا و هو المطلوب.

و فيه بحث من وجوه- الأول انتقاض ما ذكره بكل جنس بسيط بل بكل جنس سواء كان بسيطا أو مركبا و ذلك لجريان صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى إذ لأحد أن يقول مثل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۲

ما قاله في الحيوان من أنه ليس جنسا للحيوانات و إلا لكانت الماهية المقول عليها الحيوان- إما أمرا بسيطا أو مركبا فإن كان بسيطا فلم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه و إن كان مركبا فأجزاؤه إما حيوانات أو ليست بحيوانات و يتمم الدليل شبه ما ذكره فيلزم أن لا يكون للأشياء جنس في الوجود و اللازم باطل كما لا يخفى- فالملزوم كذلك فعلم أن ما ذكره مغالطة باطلة.

الثاني و هو الحل أن يقال إن البسيط الذي تركب منه و من غيره النوع- المندرج تحت جنس إن لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس و الثاني أنه يصدق و لكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس.

و الشق الأول أيضا يحتمل وجهين أحدهما أنه لم يصدق عليه معنى الجنس- لكونه عين معنى الجنس و الشيء لا يكون فردا لنفسه.

و ثانيهما أن لا يكون كذلك فهاهنا ثلاثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس.

و الذي يمنع أن يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس و من أمر آخر نوعا من أنواع ذلك الجنس هو أحد هذه الوجوه الثلاثة لا غير فالإنسان مثلا ماهية واقعة تحت جنس الحيوان و هو مركب من جزءين هما الحيوان و الناطق و ليس شيئا منهما مندرجا تحت الحيوان اندراج الشيء تحت الذاتي الأعم له أما الحيوان المطلق المأخوذ جنسا فهو غير

مندرج تحت نفسه إذ لا تغاير هناك أصلا.

و أما الحيوان المأخوذ مجردا عن القيود الفصلية فهو إما غير موجود في الخارج فلا يكون مقوما لنوع موجود فيه.

و أما مادة للمركب منه و من الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۶۳

و أما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له.

و أما المأخوذ مجردا فالحيوان غير مقول عليه إما لعدم وجوده على أحد الاصطلاحين و إما لكونه صورة لا فصلا و الحيوان مادة لا محمولا.

فإن قلت الحيوان المأخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان المأخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لأنه الجنس بعينه مع قيد التجرد فيكون نوعا منه.

قلت الجنس المأخوذ على هذا الوجه و إن كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية إذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هذا خلف على أن مثل هذا الاندراج لو كفى في كون الشيء واقعا تحت معنى جنسي في الخارج فليكف في محل النزاع أعني الجوهر البسيط أو أحد جزئي النوع الجوهري و هو معنى الجوهر المأخوذ مجردا عن شرط و قيد فجاز أن يكون البسيط جوهرا موجودا

فصل (۵) في كون بعض الجواهر أول و أولى من بعض

عادة الحكماء أن يقسموا الجواهر إلى جواهر أولى كالأشخاص و إلى جواهر ثانية كالأنواع و إلى الثوالث كالأجناس و حكموا بأن الأشخاص لأوليتها أولى بالجوهرية من الأنواع و كذا الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس- و قالوا ليس المراد أنها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسا- فإن من قواعدهم أن الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك و قد سبق تحقيق الأمر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود المعتبر في تعريفه أو الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالفعل أو باعتبار الشرف و الفضيلة- فالأشخاص بحسب هذه المعاني أولى بالجوهرية من الأنواع و أحق بكونها موجودا مستغنيا عن الموضوع لأنها أشد استغناء عنه و أسبق وجودا من الأنواع الكلية و أقدم

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۶۴

تسمية بالجوهر منها أما من جهة الاستغناء و الحاجة فلأن الكلي محتاج إلى الشخص- إذ لو لا الشخص لما كان للكلي وجود بخلاف العكس إذ لو احتاج الشخص إلى الكلي في الوجود لاحتاج الشخص إلى شخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و أما من جهة الوجود لا في موضوع فالأشخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصل لها ذلك بعد لأن الكلية من الأمور النسبية فيحتاج الكليات إلى ما يضاف هي إليه بالكلية و أما من حيث الفضيلة- فالقصد من الطبيعة في الإيجاد و التكوين متوجه إلى صيرورة النوع شخصا ليمكن أن يحصل في الأعيان.

و اعلم أنهم إذا قالوا إن الجواهر المحسوسة أولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة إلا ذهنيات الأمور المحسوسة و ماهياتها الكلية لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصية فإنها أولى بالجوهرية و الوجود من الكل لأنها أسبق السوابق الجوهرية و أقواها في الوجود لكونها أسبابا فعالة لوجود غيرها من الشخصيات- و النوعيات و قياس الأنواع إلى الأجناس في الأولية و الأولوية كقياس الأشخاص إلى الأنواع فإن الطبيعة النوعية أقرب إلى التحصيل و أكمل في الوجود و أتم في جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية و أما الفصول المنطقية أعني المشتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على و أما البسيطة فهي أيضا جواهر لأنها مقومات للأنواع الجوهرية و المقوم للجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم.

و فيه ما لا يخفى من المساهلة تعرف بتذكر ما أسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية و أيضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الأبيض جوهرا مع أنه عرض.

أبحاث و أجوبة-

إن لشيخ أتباع الإشراقيين وجوها من الاعتراض على الحكماء أصحاب المعلم الأول.

أحدها أنه أ لستم قلتم إن الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۵

فإن قلتم ليست الأولوية في الجوهرية بل في معنى آخر فبطل قولكم- إن الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية من الأنواع و الأنواع من الأجناس بل كان يجب أن يقولوا بعضها أولى بالوجود من بعض أو أولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية.

و ثانيها أنه لا يصح أيضا أن يقال إن الأشخاص أولى بالوجود العيني من النوع و الجنس

لأنهما كليان و الكلي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لها من حيث الجنسية و النوعية ليكون حمل الموجود العيني عليهما بالتفاوت.

اللهم إلا أن يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحسب سواء كانت في الأعيان أو في الذهن و حينئذ لا يكون الشخص أولى بالجوهرية من النوع أيضا فإن الشخص زاد على الطبيعة النوعية بأعراض زائدة و جوهرية زيد إنما هي باعتبار إنسانيته- لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى أصلا لهذه الأولوية في الجوهرية.

و ثالثها أن من قال إن الجوهرية يقع بالتشكيك له أن يقول

إن البسيط أولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فإنه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصورة و المجموع هويته تحصل من الأجزاء فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرا فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط الحيوان فكذلك لحقت الجوهرية بالمجموع الذي هو الجسم بتوسط جزئية و كما أنه لو لا جسمية الحيوان ما كان الإنسان جسما فكذلك لو لا جوهرية الجزءين ما كان مجموعهما جوهرا.

ثم إذا كانت الجسمية لاحقة بالإنسان بتوسط الحيوان و الجوهرية أيضا لحقت بالحيوان بواسطة الجسمية و النفسية فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

و رابعها أن الوجود عند من لا صورة له في الأعيان لا يصلح للعلية و المعلولية

فالعلل و المعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها عن بعض بالوجود لأنه وصف اعتباري عنده لا وقوع له في الأعيان فلا يبقى التقدم في الجواهر العلية و المعلولية إلا بالذات و الحقيقة.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۶

و خامسها أن الجسم المركب من الهيولى و الصورة

لما بين أن جعل كل منهما منه غير جعل الأخرى فهما موجودان و مجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فإنه ليس إلا الجوهرين و معنى الاجتماع بينهما و الجمعية بينهما أمر اعتباري و عرض من الأعراض فلا يحصل به جوهرية ثالثة غير ما لجزئية إذ المجموع ما زاد على الجزءين إلا بالاجتماع و هو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع و الشيء الواحد لا يجوز أن يكون جوهرا و عرضا.

هذه خلاصة أبحاثه على الحكماء و أنا أريد أن أجيب عنها جميعا بعون الله و حسن توفيقه.

أما عن البحث الأول

فلأن كون بعض الجواهر أولى من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بأن الجوهر لا يقع على أفراده بالتشكيك فإن معنى ما حكموه كما أشرنا إليه سابقا أن نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا أنها لا يكون فيه التفاوت و هذا بعينه نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس الشفاء بعد ما ذكر أن ليس في طبيعة الكم ازدياد و لا تنقص.

لست أعني بهذا أن كمية لا تكون أزيد و أنقص من كمية و لكن أعني أن كميته لا تكون أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها فلا خط أشد خطية أي في أنه ذو بعد واحد من خط آخر و إن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي فلا يجوز أن يكون كمية أشد و أزيد في طبيعتها من كمية أخرى أنقص أو أكثر منها و بالغ في بيانه بإيراد الأمثلة الموضحة فكذلك مقصودهم من كون بعض الجواهر أولى في الجوهرية من بعض ليس أنه كذلك بالمعنى الجنسي و بحسبه حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الأفراد أولى في الجوهرية و إن لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا.

و هذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما أسلفناه فأما إذا قلنا مثلا أن زيدا الأب أقدم في الإنسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما قد كنا أثبتنا من قولنا أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۷

لا تفاوت في نفس الماهية أو الذاتي.

نعم لو قلنا إن زيدا من حيث كونه إنسانا أقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل أن بعض الجواهر أقدم و أولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهريته لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي و هذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم و غيره

و أما الجواب عن البحث الثاني

فلأن الكلي و إن لم يكن موجودا في الخارج إلا أنه موجود في الذهن بوجود عقلي متشخص بصفات النفس بل

موجود بنحو آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية أفراد الماهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج فإن ماهية الإنسان مثلا لها نحو وجود في الخارج بعين وجود أفرادها الخارجية يترتب عليه آثار مخصوصة بها فإذا وجدت في النفس و عرضت لها الكلية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۸

كان وجودها حينئذ وجودا يترتب عليه آثار مخصوصة بنوع من الكيف النفساني و هو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف لكونه مصداقا له و فردا منه و ليس من باب الجوهر و إن كان هو بعينه نفس معنى الإنسانية إذ ليس مصداقا و لا فردا منه كما مر تحقيقه مرارا و لا شبهة في أن الجوهر الخارجي أولى بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لأنها غير صادقة عليه حملا متعارفا- بل هو مجرد مفهومها المعتبر فيه.

و هذا وجه آخر لطيف في توجيه كلامهم من أن الأشخاص الجوهرية أولى بالجوهرية من الأنواع و الأجناس.

و أما الجواب عن البحث الثالث

فبأن نقول حسب ما لوحنا إليه سابقا أن الجوهر المفسر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين أحدهما حال الماهية و الآخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لأن الوجود عند هؤلاء القوم موجود بحسب نفسه كما مر ذكره فالتقدم و التأخر إذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم و التأخر غيرها كالوجود في التقدم العلي و التأخر المعلولي- و كذا الزمان في التقدم و التأخر الزمانيين و المكان و غيره في الرتبيين و الشرف و الخسة و أما إذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك أيضا نفسه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شك في أن وجود الجوهر المركب بما هو مركب- غير وجود البسائط فجوهريته بالعدد غير جوهرية جزئية و يتوقف عليهما و أما أن جوهرية المركب كالجسم مثلا في أنها جوهرية غير جوهرية الجزءين في كونهما جوهرين و بحسبهما متوقفة عليهما فالحكماء المشاءون و أتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي قال إن جوهرية الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى و الصورة بل الذي قالوا به ليس إلا أن جوهرية المركب غير جوهرية الجزءين بالوجود و العدد و هذا أمر واضح في النوع الواحد الطبيعي.

و أما فيما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان فليس

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۶۹

هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره.

و بالجملة الجوهرية لا ينقل من العلة إلى المعلول لأنها مفهوم واحد لا تفاضل فيه و لا تعدد من حيث المعنى و المفهوم.

و أما الوجود فالحق فيه كما سبق أنه بنفس حقيقته و ذاته يكون متقدما و متأخرا و جاعلا و مجعولا و تعدده و تكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي أو جنسي لأن تعدد المعاني و الماهيات إنما يكون بالوجود و تعدد الوجود بنفسه كما تعرفه الراسخون في العلم و حرمت هذه المعرفة على غيرهم و ما يقع منه في الذهن و يعرضه العموم و الكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهها و حكاية عنها و هو المفهوم العام المصدري.

و الحاصل أن جوهرية العلة و الجزء لجوهرية المعلول و المركب في أنها جوهرية و هي أقدم و أفضل في أنها موجود من جوهرية المعلول و المركب و ملاك التقدم و الفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مر فالجسمية أقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية و كذا الحيوان أولى و أقدم وجودا من الإنسانية لا بالجسمية و الجوهرية فكما أنه لحقت الجسمية بالإنسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت الجوهرية بالحيوان بتوسط الجسمية في كونها موجودة لا في كون الجوهرية جوهرية و كذا لو لا جوهرية الجزءين موجودة ما كان مجموعهما جوهرا موجودا لا أنه لو لا جوهرية الجزءين جوهرية- ما كان مجموعهما جوهرا لأن الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزءين من غير تفاوت و ليست إحداهما مستفادة من الأخرى فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله- فيكون الجوهرية بالجسم أولى منه بالمجموع.

و أما الجواب عن البحث الرابع

فنقول إن من قال بنفي العلية و المعلولية- و التقدم و التأخر في الماهيات الجوهرية بل في الماهيات مطلقا هم الحكماء المشاءون- و من مذهبهم أن للوجود صورة في الأعيان بل الصورة العينية لكل شيء ليست إلا

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۷۰

نحو وجوده.

و أما من ذهب إلى أن الوجود لا حقيقة له و لا صورة منه في الخارج فلا محالة يلزمه القول بأن العلية و المعلولية و التقدم و التأخر الذاتيين لا يكون إلا من جهة الماهيات و بحسبها فإذا كانت العلة و المعلول جوهرين كالعقل و النفس أو كالمادة و الصورة و ما يتركب منهما فلا بد على مذهبه أن يكون الماهية الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية أخرى كذلك لأن هذا من ضروريات كون الوجود أمر اعتباريا فإن الأمر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا و لا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين شيئا فرأى رأي المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات و الماهيات بالتقدم و التأخر و الأولوية و عدمها و رأى رأي الرواقيين في أن الوجود أمر ذهني لا تأثير لها و لا تأثر و إنما الجاعلية و المجعولية بحسب الماهيات لا غير فيلزم عليه التناقض و قد مر في أوائل هذا السفر ورود هذا الإلزام على جمع من الأعلام و قد خرقوا الإجماع المركب الواقع من الحكماء العظام و صادموا البرهان المتبع للعقول في الأحكام.

و أما الجواب عن البحث الخامس

فإنا نقول إن جوهرية الجسم و إن لم تكن غير جوهرية مجموع الجزءين و لا زائدة عليهما إلا أن جوهريته غير جوهرية كل واحد من الجزءين بالعدد بناء على ما ذهب إليه تبعا لأكثر القوم من أن جعل المادة غير جعل الصورة فأما إذا كان جعلاهما واحدا لم يكن لأحد أن يقول- جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة إلى جنسه و فصله فالجسم جوهر موجود لا محالة و ليس وجوده الجوهري على ما اختاره عين وجود أحد جزئيه و لا جوهرية الجزء و الكل واحدا بالعدد بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد أنه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزءين لم يلزم أن لا يكون الكل في نفسه جوهرا ثالثا بل للكل جوهرية

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۷۱

أخرى غير الجوهريتين اللتين للجزءين بالعدد لا في كونها جوهرية و لا في كون الكل جوهرا فجوهرية الكل جوهرية ثالثة غير جوهرية الهيولى و جوهرية الصورة- إلا أنها ليست غير جوهرية المجموع بما هو مجموع و ليست غير جوهرية كل واحد من الجزءين في معنى الجوهرية و بحسبها بالعدد

فصل (٦) في ذكر خواص الجوهر

منها أنه لا ضد له.

و هذا إن عني بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و أما إن عني بالموضوع ما هو أعم من موضوع الأعراض و مادة الجواهر- أي المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة النارية فإنها تضاد الصورة المائية و نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس أن هذا النزاع لفظي و هو ليس كذلك كما سنشير إليه و يشارك الجوهر في هذه الخاصية بعض أنواع الكم إذ لا ضد للعدد كالثلاثة و الأربعة- لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد و أيضا ما من عدد إلا فوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين غاية التباعد.

اللهم إلا عند من لا يشترط غاية التباعد في التضاد.

و قد علمت تخالف الاصطلاحين فيه بين المنطقيين و الإلهيين قالوا و من توابع هذه الخاصية خاصية أخرى للجوهر و هو نفي الاشتداد و التضعف عنه إذ الاشتداد و التضعف إنما يكونان فيما يقبل التضاد لأن معناهما الحركة نحو الكمال أو النقص- و أجزاء الحركة غير مجتمعة في محل واحد و لأن بقاء الموضوع شرط في تمام الحركة و المسافة فهو إن كان الفرد الضعيف فيبطل بالاشتداد و إن كان الفرد الشديد فيبطل بالتضعف فلا يكون موضوع باقيا فلا حركة في الجوهر و ستعلم ضعف هذا القول عند كلامنا في إثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبائع و صور الجوهرية.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۷۲

و لقائل أن يقول أيضا إن عد هذا الحال خاصية للجوهر غير مستقيم فإن الكم لا يقبلهما عندهم لأن المحققين لا يفرقون بين الاشتداد و التضعف و بين الازدياد و التنقص في المعنى فإن الحركة في الكمال معنى واحد سواء كانت في الكيف و سمي بالاشتداد أو في الكم و سمي بالازدياد و كذا الحركة في التنقص معنى واحد سواء سمي بالتضعف أو بالتنقص و لأن الكمية الواحدة المعينة أيضا يبطل بالازدياد و الانتقاص إذا كانت متصلة و إذا كانت منفصلة فليس ما هو الزائد عين ما هو الناقص- فلا حركة للكم في كميته فكذا لا حركة للكيف في كيفيته لأن الاشتداد ليس بأن كيفية ما تبقى بعينها و يضم إليها مثلها فإن الشديد من الكيفية عرض بسيط كالضعيف منها ليس أنه يتألف من أمثال الضعيف كما مر نعم المادة يتحرك في المقادير- كما يتحرك الموضوع في الكيفيات.

لكنك تعلم أن مقصودهم ليس أن الجوهر لا يتحرك بل أن لا حركة فيه- فلا يكون وزانه أن لا حركة للكم و لا للكيف بل الوزان إنما يتحقق لو ثبت أن لا حركة في الكم أو لا اشتداد و لم يثبت مما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما أورده و كثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن نظر في كلامهم حتى إن صاحب حكمة الإشراق غير العبارة في المطارحات عند عده خواص الجوهر فقال و من أحوال الجوهر الغير العامة و من خواص الجوهر أنه لا يشتد و لا يضعف و هذا لاستحالة التضاد فيه فإن الاشتداد و التضعف إنما يكونان بين الضدين و هذا ليس خاصة الجوهر فإن الكم

أيضا لا يقبلهما على ما سيأتي فيه الكلام انتهى قوله.

و ليس فيما ذكره في مستأنف كلامه إلا نفي الحركة من الكم لا نفيها فيه و أين هذا من ذاك كيف و المتحرك بالذات في كل حركة ليس إلا الجواهر المادية- بل الذي عد من الخواص لمقولة الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج متحركا و هذا ما راموه بقولهم لا اشتداد و لا حركة لها بدلا عن قولهم لا اشتداد و لا حركة فيها و لهذا قالوا إن جوهرا لا يكون أشد في الجوهرية من جوهر آخر و إن كان أولى منه

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۷۳

في الوجود لأن الأولوية تتعلق بوجود الشيء و الأشدية تتعلق بماهيته

بحث و تحقيق

و لأصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان و نور العرفان هاهنا نظر حكمي- و هو أن الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر و أن الموضوع للحركة الجوهرية في الطبائع المادية وحدته الشخصية محفوظة بوحدة عقلية نورية فاعلية للفاعل العقلي الحافظ للشخص الطبيعي في مراتب الاستعمالات الذاتية و الأطوار الوجودية و بوحدة إبهامية قابلية للمادة المنحفظة وحدتها في مراتب الانفعالات و الانقلابات فإذن يصح وقوع الحركة في الجوهر إما في مراتب التمامية و الكمال أو في مراتب الانتقاص لكن الأولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية- و الثانية بحسب قسر القاسر أو قصور القابل فالأول كما في استكمالات الجوهر الإنساني من لدن كونه جنينا بل منسيا إلى غاية كونه عقلا بالفعل و ما فوقه فإن العقل الصافي و الذهن السليم يحكم بأن التفاوت في هذه المراتب الإنسانية ليس بأمور عرضية زائدة من أحوال المزاج و غيره من المقدار و الوضع و ما يجري مجراهما- حتى إنه لا فرق بين الطفل الناقص و الشيخ الكامل إلا بالأعراض فإن بطلان هذا قريب من البديهيات.

و أما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها إلى بعض فإن الماء إذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بأن الماء مع كونه ماء صار هواء- أو نفد الماء في آن و حدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الأنين و هو محال- أو غير مجاور له فيلزم تعري الماء عن الصور بينهما و هو أيضا محال بل الحق أن الجوهر المائي تنقصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء و ذلك لأن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۷۴

الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا بنفسها لعدم قوامها إلا بصورة ما بل هي مع صورة ما لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية و هذه كالحركة الكمية فإن الهيولى مادة الكم المقداري لا يمكن خلوه عن مقدار ما فهي مع مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا تبطل وحدتها المعتبرة في بقائها و انحفاظها بتعاقب الصور عليها كما لا تبطل بتوارد المقادير عليها.

و قد علمت أن المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود و لا في الوهم أيضا فإذن الموضوع للحركة الجوهرية باق بعينه بحاله التي اعتبرت في قوام وجوده و مع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا

محذور في ذلك كما زعمه الشيخ الرئيس و متابعوه.
و أيضا فلو لم يكن حد مشترك بين الماء و الهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية و أبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفا من خلو الهيولى من كافة الصور في آن فهو مستحيل اتفاقا و برهانا و هذا مما لا مخلص لهم عنه إلا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية أي الاشتداد و التضعف.

تنبيه

و مما ينبه على هذا المطلب و يؤكده أن المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه أفعال الحيوان ثم آثار الإنسانية- فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدرج في الاشتداد و الاستكمال على سبيل فساد دفعي و كون آني يلزم تعاقب الفواعل المتباينة الذوات على مادة مشتركة- و ذلك غير صحيح في الأفاعيل الطبيعية فإن تفويض أحد الفاعلين مادة فعله إلى الآخر- إنما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد و الروية دون الطبيعية فإن مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله.

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۷۵

و أيضا لا شك أن للطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال و توجها غريزيا نحو تحصيل الكمال و ليس توجهها و اقتضاؤها مبطلا لنفسه و مفسدا لصورته- فمن أين حصلت علة الفساد و سبب البطلان للصورة الأولى حتى يحدث الثانية و الطبيعة لا يقتضي إلا حفظ صورتها و التوجه إلى غايتها و كمالها بإمداد من القوى العالية.
فكما أن الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة النباتية كمال- و سبب غائي للصورة الطبيعية و كذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية و هلم جرا إلى درجة العقل المستفاد و ما بعده و في جميع هذه الدرجات و المقامات وحدة- موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة و هو نوع ما من الصور المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر الفعال المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الأحوال و الاتصال أيضا ضرب من الوحدة الشخصية و إن كان على سبيل التدريج و عدم الاستقرار و هذا و إن كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم أن العاقل لا يحيد عن المشهور و لا يجاوز ما عليه الجمهور ما وجد عنه محيصا.
ثم من نظر في أطوار الإنسان و عجائب نشأته و عوالمه و رآه كيف تعرج تارة إلى سماء العقل رقيا و ينزل إلى أرض الطبيعة هويا لم يبق له شك في أن له اشتدادا و تضعفا بحسب جوهر ذاته و إني لا أبالي بمخالفة الجمهور و مجاوزة المشهور بل المسافر يفرح بها و يفتخر فإن الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رءوسهم و أرض ولادتهم و أول منزل وجودهم و إنما يسافر منه و يهاجر الآحاد منهم دون الأعداد.
و أما الذي يكسر سورة استنكارك و استبعادك حيث تقول إنه يلزم الانقلاب في الماهيات و الذاتيات فهو أنك إن تحققت و أذعنت ما أسلفناه في أن الوجود هو الأصل في الموجودية و الوقوع و الماهيات تابعة لأنحاء الوجودات و علمت أن أفراد الوجود بعضها أشد و بعضها أضعف كما أن بعضها أقدم من بعض بالذات لعلمت أن

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۷۶

الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية أو في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في ماهيته.

و المشاءون قائلون بأن مراتب الأشد و الأضعف أنواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل و إلا لزم تركب الحركة من أكوان آنية غير متناهية و هو محال و انكشف لك أن انحفاظ الماهيات على ما هي هي في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فإن كل معنى من المعاني و كل ماهية من الماهيات بحسب ذاته ليس إلا نفسه و كذا كل نحو خاص من الوجود ليس إلا نفسه إلا أن لحقيقة الوجود أنحاء و أطوارا كثيرة في شئون ذاتها و درجات نفسها لا بجعل جاعل و تأثير فاعل و هو شديد الغموض ليس هاهنا موضع كشفه و لنرجع إلى ما فارقناه.

فنقول و من خواص الجوهر كونه مقصودا بالإشارة قيل إنها دلالة حسية أو عقلية إلى الشيء بحيث لا يشترك فيها غيره فالإشارة لو كانت إلى الأعراض فهي إن كانت حسية فمحسوسية الأعراض إنما هي بأمور تابعة للمواد و الأجرام فالإشارة إليها تابعة للإشارة إلى محالها و إن كانت إشارة عقلية فهي لا تتناول الأعراض الشخصية- إلا من جهة العلم بأسبابها و عللها فلا يكون العلم بها إلا كليا فلا يكون إشارة إذ الإشارة إلى شيء لا يحتمل الشركة كما قلنا.

و من هاهنا يعلم أن كليات الجوهر أيضا لا يمكن الإشارة إليها ككليات الأعراض فقد أخطأ من ظن أن هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر و كذا الجوهر الجزئي الجسماني غير قابل للإشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور عندهم- فلا يشار إليه بإشارة عقلية إلا بتبعية العلم بأسبابها و عللها.

و منهم من زعم أن العرض قابل للإشارة العقلية لأنها تعقل من حيث طبيعته دون الإضافة إلى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر و العرض في قبولها إذ الكلي من كل منهما مقصود بالإشارة العقلية و الجزئي من كل منهما مقصود بالإشارة الحسية- إلا أن من عرف معنى كون الشيء مقصودا بالإشارة و أن مرجعها نحو من الوجود

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۷۷

الحضوري و لا يكفي فيها مطلق المعلومية على الوجه الكلي لم يشتبه عليه الأمر- فإن ماهية العرض مما يتقوم وجوده بالموضوع بخلاف الجوهر فإنه لا حاجة له إلى محل.

و الذي يتوهم فيه الحاجة إلى المحل من الصور المادية ليس كما توهم فإن الحاجة لها إلى المادة ليست في تقوم وجودها بل في لوازم شخصيتها كما سيجيء- فماهية كل جوهر بحسب وجودها الذهني التي يعرضه العموم و الاشتراك مما لا شبهة في قبولها الإشارة العقلية من حيث تعينها العقلي الذهني و إن لم يقبلها من حيث إبهامها الخارجي بخلاف ماهية العرض فإنها تابعة لغيرها في الوجود مطلقا- فليست مقصودة إلا بالعرض كما يظهر بالوجدان.

و أما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن أن يقع إليها إشارة عقلية مخصصة عينا و عقلا فالمشاءون ينكرونها إلا في علم المفارق بذاته و صفاته الذاتية و الرواقيون أثبتوها.

و الحق في ذلك مع الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله و من خواص الجوهر كونه موجودا لنفسه بالمعنى المقابل للوجود النسبي و هذه يختص بما لا محل له من الجواهر فإن الصور المادية و كذا كليات الجواهر على رأي المشائين وجودها لغيرها إذ ليس قوامها بذاتها أصلا و إنما قلنا على رأي المشائين لما مر من مذهب الأقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة بأنفسها.

و لقائل أن يقول أما الصور المادية فهي من حيث طبيعتها مستغنية عن المادة

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ٢٧٨

و إنما الحاجة لها إلى المادة من حيث تشخصها و ليست المادة متقومة بها بخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو أصل الجوهر و حقيقته فليس وجوده لغيره و ما هو لغيره فهو عرض و أما الكليات و الصور الذهنية فقد مر أنها ليست من مقولة الجوهر بل من مقولة الكيف و إن كانت حدودها و معانيها الجوهرية حاصلة في العقل و الجوهر محمول عليها لا بالحمل الشائع الصناعي فلم ينقدح لشيء من القبيلين عموم هذه الخاصية للجوهر.

لكنا نجيب عن الأول بأن الجوهر الصوري و إن كان بحسب الماهية مستغنيا عن المادة إلا أنه لما كانت ماهية متحدة مع التشخص في نحو من الوجود اتحادا بالذات- صدق أن هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره.

و عن الثاني أيضا بمثل ما ذكرناه فإن ماهية الإنسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها أنها مما يوجد مفتقرا إلى موضوع عقلي قائما به فتكون عند وجودها الذهني موجودة لغيرها فهذه الخاصية ليست ثابتة لمقولة الجوهر في جميع أفرادها الشخصية التي يحمل عليها معنى الجوهرية أو يشمل في ذواتها عليه.

و من خاصية الجوهر أن الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد و البياض للجسم و الرجاء و الخوف في النفس.

فإن قلت الظن الواحد قد يكون صادقا و قد يكون كاذبا و هو نوع من العلم القائم بالنفس و العلم الحصولي عرض فالكيف أيضا اشترك مع الجوهر في هذا الوصف.

قلت المراد تبدل تلك الصفات المتضادة في أنفسها لا بحسب نسبتها إلى أمر خارج و الصدق و الكذب من الأمور النسبية فالظن الصادق إذا كذب كان لتغير الأمر الخارج عنه فالصورة العقلية بحالها عند ما كذبت نسبتها إلى الواقع بعد الصدق

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج۴، ص ٢٧٩

و هذا أيضا من الخواص الغير الشاملة فإن الجواهر المفارقة لا تغير فيها و العالم العقلي مصون عن التبدل و التجدد و لوحه محفوظ عن النسخ و المحو و الإثبات و إنما القابل لشيء منها هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي فإن فيه كتاب المحو و الإثبات لتطرق النسخ و و التبديل في النفوس لقوله تعالى **يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**.

و لا يتوهمن أن الكلي من الجوهر الذي عندهم من الجواهر الثانية أو الثالثة مما يتغير لأجل كونه محمولا على الأبيض تارة و على الأسود أخرى لأن ذلك لمطابقته للمختلفات لا لتغيره بالذات في صفة من الصفات فالكلي يشتمل على كل شخص و ليس بحق أن كل شخص منه أبيض و كل شخص منه أسود فلا يتغير الجواهر الثواني- و الثوالث من جهة ما هي ثوان و ثوالث أعني الأنواع و الأجناس كما لا يتغير المفارقات بالفعل و لا يتوهمن أن هذه الخاصية توجد في الأعراض بواسطة أن تتخيل- أن اللون المطلق يجوز كونه سوادا و بياضا فتغير من السواد إلى البياض و ذلك لأن البياض إذا بطل فصله بطلت لونيته لأنهما مجعولان بجعل واحد فإذا زال لون زال بتمامه و حصل لون آخر و ليس يجوز انسلاخ فصله مع بقاء سنخ منه لأن ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط و اللون المطلق العقلي نسبته إلى الجميع سواء.

و ما اشتهر من أن في الجنس استعدادا لوجود الفصول فذلك إنما يصح في جنس الأنواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو مأخوذ مادة.

و قد علمت الفرق بين الاعتبارين فيما سبق فلو أطلق في جنس البسائط أنه مما يقبل الفصول فمعناه أن الوهم يمكنه أن يجرد الطبيعة الجنسية كاللونية مثلا- فينسبه إلى أي الفصلين شاء كالقابضية للبصر و المفرقية له على أن ما عد من خواص الجوهر هو القبول الخارجي لأمرين متقابلين يعرضان لقابل واحد و لو أن الكلي بما هو كلي يقبلهما لكان كل لون سوادا أو بياضا و لو كانت طبيعة اللون تقبل السواد كانت مسودة لا سوادا كذا لو قبلت البياض كانت مبيضة لا بياضا فلم يكن في الوجود سواد ما

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۸۰

و لا بياض ما و لو كانا لم يكونا معا بل على التعاقب في الوجود و كثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية و الوحدة المعنوية

فصل (۷) في استحالة أن يكون موجود واحد جوهرا و عرضا

هذا الحكم مما يعرف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر و العرض لكون أحدهما بمنزلة سلب الآخر و الشيء و سلبه لا يصدقان على شيء بداهة فإن مفهوم العرض الموجود في موضوع و مفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع فلا نعني بالجوهر إلا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع و لا بالعرض إلا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما أي موضوع كان فالشيء الواحد يستحيل أن يصدق عليه هذان المفهومان و قد جوز ذلك قوم من القدماء و الشيخ الرئيس استبعده و لهم وجوه تمسكوا بها.

أحدها أن فصول الجواهر جواهر مع أن الحكماء يقولون كثيرا من الفصول أنها كيفيات و الكيفيات أعراض فتلك الفصول تكون جواهر و أعراضا معا.

و قد أجاب الشيخ عنه بأن إطلاق الكيف على الفصول و على التي من مقولة الأعراض بالاشتراك اللفظي.

و يمكن أن يقال في نفي كون فصول الجواهر أعراضا إن الفصل كما مر ليس موجودا متميزا عن الجنس إلا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب أن يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة أن وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع و الفصل متحد مع الجنس في الوجود لأنه يحمل عليه حمل هو هو.

و أما عند التحليل العقلي و اعتبار كل منهما متميزا عن صاحبه فيكون نسبة الفصل إلى الجنس حينئذ نسبة الصورة إلى المادة لا نسبة العرض إلى موضوعه فيكون

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۸۱

الفصل صورة عقلية و الجنس مادة عقلية يحتاج في تحصيل وجودها و تعينها إلى تلك الصورة إذ المبهم لا وجود له بالاستقلال و كذا الحال في فصول المركبات و أجناسها- إلا أن لها في الخارج أيضا تعددا في الوجود بوجه فيكون مادة و صورة خارجيتين لا عرضا و موضوعا.

و ثانيها أن الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت عرضا و كانت في الجوهر المركب منهما جزء منه و

جزء الجوهر جوهر فكان أمر واحد جوهرا و عرضا.

و الجواب أن الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع- و لا في المركب أيضا كذلك على ما قرروه و لا وجود لها في غير هذين فلا يكون عرضا أصلا لعدم حاجتها إلى شيء من الأشياء حاجة العرض إلى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها مطلقا.

و ثالثها أن الحرارة جزء من الحار و الحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر و جزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة إلى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة إلى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا و عرضا بالنسبة إلى الأمرين.

و الجواب أن الحرارة إن أريد بها الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من أن وجودها في الجسم الناري أعني مادة النار ليس كوجود شيء في الموضوع- بل كوجود شيء في المادة أعني الصورة و إن أريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزء للحار لا في النار و لا في غيرها إلا بمجرد الفرض و الاعتبار.

و رابعها إن العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه و كل

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۲۸۲

ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة إلى القابل له عرض فالشيء الواحد يكون جوهرا و عرضا.

و الجواب أن هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر و الجوهري و كذا بين مفهومي العرض و العرضي فإن الأخيرين أعني الجوهري و العرضي أمران نسبيان- و الأولان أمران حقيقيان فكما أن الجوهر دائما في ذاته لا يتغير جوهريته بالقياس إلى شيء بل لأنه في نفسه غير مفتقر إلى موضوع أصلا فكذا العرض في نفسه لا بالقياس إلى شيء.

و أما العرضية أو الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا أي خارجا محمولا أو جوهريا أي ذاتيا فذلك مما يكون بناؤه على أحد هذين الاعتبارين- و إحدى هاتين النسبتين أعني الدخول في شيء و الخروج عنه فهاهنا احتمالات- فإن شيئا واحدا يجوز أن يكون عرضا في نفسه و عرضيا لشيء و يجوز أن يكون عرضا في نفسه و جوهريا لشيء و أن يكون جوهرا في نفسه و جوهريا لشيء أو جوهرا في نفسه و عرضيا لآخر كالإنسان بالقياس إلى الضاحك و يحتمل أيضا أن يكون شيء واحد عرضا في نفسه و جوهريا و عرضيا لشيئين آخرين كالبياض فإنه عرض في نفسه و عرضي بالقياس إلى الجسم القابل و جوهري بالقياس إلى المركب منهما و أن يكون شيء واحد جوهرا في نفسه و جوهريا و عرضيا بالقياس إلى آخرين كالحيوان فإنه جوهر في نفسه و جوهري للإنسان و عرضي للماشي.

فقد انكشف أن مجرد كون الشيء في المركب جزء له لا يوجب كونه جوهرا إلا إذا لم يكن ماهيته محتاجة إلى الموضوع فإن كانت ماهيته مفتقرة إلى الموضوع فهو عرض سواء كان جزأ للمركب أم لا و ما وجد في كلام القوم أن جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بأن يكون المركب ذا طبيعة واحدة

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج‏۴، ص ۲۸۳

لأن جزء المركب الطبيعي إذا وجد في شيء فلا يكون وجوده فيه كوجود شيء في موضوع- بل كوجوده في مادة له و هذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء بما لا مزيد عليه.

فمن أراد فليرجع إلى ما هناك لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب لأن غرضه مجرد السلوك إلى مطلوبه و تحصيل ما لا

يتم الواجب من مطلوبه إلا به و إزالة الموانع و رفع العوائق و القواطع و المجاهدة مع الشياطين و المدافعة مع قطاع الطريق و المضلين لا الإحاطة بجميع الأقوال و المذاهب و الأبحاث.

عقدة و حل-

ثم العجب من صاحب المباحث المسماة بالمشرقية أنه بعد ما نقل أكثر هذه المعاني مرارا كثيرة في كتبه و شروحه لكلام الحكماء رجع و قال إن لهم أن يحتجوا لمذهبهم أن كل ما حل في شيء فإنه يكون لذلك الحال اعتبار أنه في محل و اعتبار أنه في المجموع.

أما الاعتبار الثاني فلا شبهة في أنه لا يوجب العرضية لأنه جزء و من شرط العرض أن لا يكون جزء و أما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو إما إن يعقل محل- يتقوم بما يحل فيه أو لا يعقل و الأول باطل لوجهين- أحدهما أن الحال محتاج في وجوده إلى المحل فلو احتاج إليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما إلى الآخر و الدور باطل.

الثاني أن هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى و تتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ لا يكون الهيولى مشتركة هذا خلف فيكون الحال

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج ۴، ص ۲۸۴

جوهرا و عرضا و هذه هي العقدة التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا و عرضا.

و أما حلها فبتذكر ما سلف حتى تظهر وجوه الفساد فيما ذكره.

أما أولا فلأنه خلط بين الجوهر و الجوهري أعني الذاتي و بين العرض و العرضي أعني الخارج عن الذات فأستدل على جوهرية كل ما حل في موضوع بأنه جزء للمجموع و جزء المجموع لا يكون عرضا.

و الحق أن جزء المجموع لا يكون عرضيا له لا أنه لا يكون عرضا في نفسه- فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا في نفسه بل كونه جوهريا لغيره فلا منافاة بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره.

و أما ثانيا فقد وقع الخلط و الاشتباه أيضا بين حال الشيء في نفسه و بين حاله متنسبا إلى غيره فأستدل من نفي أحدهما على إثبات مقابل الآخر و ذلك باطل- فإن عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا إذ ليس مقابلا له إنما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا يثبت من نفي كون الشيء عرضيا إلا كونه ذاتيا و ليس كل ذاتي جوهرا في نفسه فإن اللونية مثلا ذاتية للسواد و ليست جوهرا.

و أما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مطلقا لأن جهة الاحتياج بين الحال المقوم للمحل كالصورة و المحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين المادة و صورة و ليس كل ما يطلق عليه لفظ الدور و لو بالاشتراك مستحيلا إنما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة- لأن البرهان إنما أقيم على هذا لا على غيره و إن أطلق لفظ الدور عليه لغة و عرفا.

و أما رابعا فلما سيجيء من إثبات أن المادة مفتقرة في تقومها إلى نوع من الصور أي نوع كان و ليست مفتقرة أصلا إلى شيء من الأعراض نحوا من الافتقار.

و هذا هو مناط الفرق بين كون الحال صورة و بين كونه عرضا فالعرض

الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، ج۴، ص ۲۸۵

طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها إلا بالمحل.

و أما الصور الجوهرية فحاجتها إلى المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصيتها و لوازم وجودها الخارجي.

فليكن هذا آخر ما قصدنا ذكره من خواص الجوهرية و العرضية